

С. В. Ватман

БЕНГАЛЬСКИЙ ВАЙШНАВИЗМ



С. В. БАТМАН

БЕНГАЛЬСКИЙ ВАЙШНАВИЗМ



Издательство С.-Петербургского университета
2005

ББК 87.3(5Инд)
В21

Ватман С.В.

В21 Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С.В.Пахомова. —
СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 403 с.
ISBN 5-288-03579-2

В работе исследуются традиция и доктрина бенгальского вайшнавизма (вишнуизма), зародившегося в Бенгалии и являющегося одним из направлений индуизма. Бенгальский вайшнавизм — крупное самобытное религиозное течение, занимающее важное место в традиционной индийской культуре, прежде всего, благодаря богатейшему литературному наследию, а также развитой системе мысли. Автор реконструирует его философско-теологическую систему, сложившуюся в XVI–XVII вв., осмысливая ее в общем контексте религиозно-философской мысли Индии.

Книга предназначена для философов, индологов — научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов, а также для всех интересующихся философией и культурой Востока.

ББК 87.3(5Инд)

© С. В. Ватман, 2005
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2005

ISBN 5-288-03579-2

ВВЕДЕНИЕ

БЕНГАЛЬСКИЙ ВАЙШНАВИЗМ И ИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА

До сих пор бенгальский вайшнавизм служил предметом систематических исследований преимущественно для индийских (в основном бенгальских) ученых. На Западе посвященных ему работ вышло значительно меньше, чем в Индии, а в отечественной науке они почти полностью отсутствуют. Между тем, чтобы дать представление о том, какова роль данной религиозно-философской школы по отношению к своему изначальному культурному контексту — традиционной индийской культуре, можно сослаться в качестве примера на слова одного из современных исследователей, согласно которому система, созданная Дживой Госвами — крупнейшим теологом и философом бенгальского вайшнавизма, принадлежит к числу величайших в истории индийской мысли¹.

Для начала проясним, что мы подразумеваем под бенгальским вайшнавизмом. Вайшнавизм (вишнуизм) вообще — это, как должно быть известно читателю, одно из двух главных ответвлений мощного ствола индуизма наряду с шайвизмом (шиваизмом)², питающееся вместе с ним из одного корня, но имеющее вместе с тем собственное представление о сущем, и, соответственно, собственный объект поклонения. Таким образом, главная черта вайшнавизма — это почитание Вишну в качестве верховного личностного Божества. Бенгальский же вайшнавизм — это религиозная традиция и од-

¹ Шеридан, Дэниел П. Джива Госвами // Великие мыслители Востока / Под ред. Я. П. Мак-Грилла. М., 1998. С. 310.

² Мы предпочли использовать в исследовании термины «вайшнавизм» и «шайвизм», а также «вайшnavы» и «шайвы» вместо более привычных «вишнуизм», «шиваизм», «вишнуиты» и «шиваиты», во-первых, поскольку первые по звучанию более соответствуют самоназванию главных традиций индуизма и их носителей (санскр. vaiṣṇava и śaiva), во-вторых, поскольку именно эти термины приняты в большинстве исследований западных и индийских авторов по данному вопросу.

новременно религиозно-философская школа, представляющая собой ветвь или направление вайшнавизма, зародившееся и получившее первоначальное распространение в Бенгалии. Его последователи, в отличие от других родственных ему направлений, признают верховной ипостасью Бога не Вишну, а Кришну, отводя первому второстепенную роль и считая Его одним из воплощений Кришны³, из-за чего бенгальских вайшнавов называют также кришнаитами. Основоположником бенгальского вайшнавизма был знаменитый религиозный проповедник и реформатор Чайтанья (1486–1533), который провозглашал равенство всех людей перед Богом и считал, что универсальным духовным путем для всех людей, независимо от их касты, этнической и религиозной принадлежности, является *бхакти*, путь любви и преданности Богу. Вероятно, именно благодаря такому универсализму бенгальский вайшнавизм смог выйти в XX в. за пределы Индии и значительно успешнее, чем многие другие течения индуизма, укорениться на западной почве.

Характеризуя более подробно то место, которое бенгальский вайшнавизм занимает в традиционной индийской культуре, нужно прежде всего сказать, что это одно из наиболее «литературных» религиозных направлений Индии. Как отмечают многие исследователи⁴, литературное наследие бенгальского вайшнавизма как в количественном, так и в качественном отношении уникально. Уникально и то воздействие, которое оказывала и оказывает обширная религиозная литература данной традиции на литературу Бенгалии, Ориссы⁵ и других регионов Индии⁶.

³ В ходе исследования эта и другие особенности бенгальского вайшнавизма будут подробно рассмотрены.

⁴ *De, Sushil Kumar. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. Calcutta, 1961 (1942). P. 224, 556* (Здесь и далее в скобках указан год первого издания. — *C.B.*). *Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. New Delhi, 1997. P. 201.*

⁵ См.: *Sen, Dineshchandra. The Vaishnava Literature of Medieval Bengal. Calcutta, 1917. P.v.*

⁶ *Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement: A Study of the Vaishnavism of Bengal. Calcutta, 1925. P. 82; Новикова В.А. Очерки истории бенгальской литературы. Л., 1965. С. 103.*

В лице Чайтаньи, своего основателя, бенгальский вайшнавизм сыграл одну из ведущих ролей в движении *бхакти*, которое необычайно сильно повлияло на индийскую культуру⁷, и, по мнению одного из отечественных индологов, послужило ее интеграции, сложению из разнородных социокультурных единиц в самобытное единство⁸. Вместе с другими родственными ему религиозными направлениями бенгальский вайшнавизм оказал значительное воздействие на социальную жизнь тех регионов Индии, где он был наиболее развит⁹, чему способствовали свойственные ему социальная направленность, интерес к человеческой личности и гуманизм¹⁰. В религиозном отношении бенгальский вайшнавизм является последним крупным самобытным течением в вайшнавизме. В философско-теологическом отношении это наиболее поздняя самостоятельная школа теистической веданты, завершающая тот ряд, который открывает основанная Рамануджей школа вишишта-адвайты¹¹. Мысль бенгальских авторов, обогатившаяся за счет усвоения как отдельных понятий, так и целых понятийных систем из самых разных областей традиционной индийской культуры, становится поистине схоластически изощренной; здесь получают самобытную трактовку многие понятия, существенные не только для вайшнавизма, но и для индуизма в целом. Все это наряду с другими факторами создало почву для глубокого и многостороннего религиозно-философского синтеза, который и был осуществлен бенгальскими мыслителями.

⁷ Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. P. 44, а также: Паевская Е. В. Развитие бенгальской литературы XII–XIX вв. (Этапы становления национальной литературы). М., 1979. С. 83.

⁸ Куценков А. А. Бхакти в индийской культуре // Материалы научной конф. «Бхакти — религия любви» / Под ред. Е. Ю. Ваниной и П. К. Вармы. М., 1995. С. 9.

⁹ Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. P. 140, 177. Согласно М. Т. Кеннеди, движение, основанное Чайтаньей, произвело почти социальную революцию (Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement. P. 82).

¹⁰ Корабельник Н. М. Социальные и религиозно-философские взгляды средневекового индийского мыслителя Чайтаньи (1486–1533): Автореф. канд. дис. М., 1984. С. 15.

¹¹ Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi, 1992 (1922). Vol. 4. P. 384.

Из сказанного можно сделать следующий вывод: из-за отсутствия в отечественной науке исследований по бенгальскому вайшнавизму представляющаяся нам картина индийской культуры лишается важного фрагмента, что обедняет ее и делает менее ясными многие важные для нее явления и процессы. Помимо прочего, нужно учесть, что миллионы бенгальцев, множество жителей Ориссы, Уттар Прадеша, Манипура и других индийских штатов и поныне остаются приверженцами данной традиции. По-прежнему существует традиционная община бенгальских вайшнавов или кришнаитов, поддерживается традиционный жизненный уклад и традиционная система передачи знания.

Нужно учитывать и другой важный аспект проблемы, связанный с современностью: как мы уже упомянули, среди направлений вайшнавизма именно бенгальская его ветвь оказалась наиболее способной к пересадке на иную почву, успешно распространившись в конце XX в. далеко за пределы Индии как на Запад, так и на Восток, где заняло достаточно прочные позиции¹². Религиозное движение современных последователей Чайтаньи, получившее известность как Международное общество сознания Кришны (International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)) или Движение сознания Кришны (Hare Krishna Movement), существует ныне в большинстве стран мира, в том числе и в России. Помимо Движения сознания Кришны, наиболее крупного и влиятельного объединения бенгальских вайшнавов, во многих странах мира, включая и нашу, действуют отделения различных других вайшнавских объединений того же самого толка¹³.

В связи с этим нужно заметить, что высказываемое порой мнение о том, что вайшнавизм или кришнаизм на Западе и в России никак не связан с традиционным индуизмом, совершенно не обосновано. Так, по мнению индийского ученого Ш.Госвами, Общество сознания Кришны отнюдь не чуже-

¹² См., например: Гусева Н. Р. Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977. С. 190–192.

¹³ Можно назвать здесь в качестве примера такую организацию как «Чайтанья Сарасват Матх», также представляющую движение, основанное Чайтаньей.

родно традиции Чайтаньи и безусловно представляет собой его органичную часть¹⁴. Этому же мнению придерживаются американский религиовед Л.Д.Шин, согласно которому движение западных вайшнавов есть важная составляющая индуистского движения *бхакти*¹⁵, а также крупный отечественный исследователь Е.А.Торчинов, который подчеркивает, что вероучение и основы религиозной доктрины Общества сознания Кришны восходят непосредственно к традиционному вайшнавизму¹⁶. Конечно, подобно всякой другой, традиция бенгальского вайшнавизма есть традиция живая, и потому обладает свойством меняться и развиваться во времени и пространстве, а потому нельзя отрицать, что в условиях современных обществ она претерпела определенные изменения. Однако, несмотря на эти изменения, носящие, в общем, поверхностный характер и касающиеся скорее организационных форм движения, бенгальский вайшнавизм сохранил свои главные составляющие: религиозную доктрину, философско-теологическую систему, весь комплекс обрядовых, молитвенных и медитативных практик, традиционный тип отношений и т.д.¹⁷ Все это оказалось возможным благодаря тому, что современные вайшnavы переняли у своих предшественников благоговейное отношение к институту духовной преемственности, связывающей воедино прошлое и настоящее религиозной традиции¹⁸.

Нынешние западные и российские кришнаиты-вайшnavы, участники упомянутых выше объединений, и есть, таким образом, современные наследники традиции бенгальского вайшнавизма, хотя, разумеется, сказать, что эта традиция дей-

¹⁴ Hare Krishna, Hare Krishna. Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West / Ed. by S.J. Gelberg. New York, 1983. P. 253.

¹⁵ Ibid. P. 96.

¹⁶ Кришнаиты в России. Правда и вымысел / Под ред. С.И.Иваненко. М., 1998. С.206 (прилож.). См. также: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С.210.

¹⁷ Ватман С.В. Современный вайшнавизм // Жизнь и безопасность. 1999. № 3–4. С. 554. .

¹⁸ О механизмах передачи и сохранения традиции в бенгальском вайшнавизме см. в Ч. I исследования.

ствительно ими полностью впитана и освоена, было бы неверно. Процесс ее освоения ими продолжается; наряду с этим продолжается поиск бенгальским вайшнализмом своего места в западной и российской культуре, а также поиск его последователями способа практически осуществить в современном обществе свои религиозно-этические и религиозно-социальные идеалы. Так, например, заслуживает внимания благотворительная деятельность участников Движения сознания Кришны, которые не раз оказывали действенную помощь пострадавшим от военных конфликтов и стихийных бедствий во многих точках земного шара¹⁹.

Все сказанное, на наш взгляд, доказывает насущную необходимость углубленного изучения традиции бенгальского вайшнаизма; причем наиболее важным представляется исследовать рефлексивное ядро данного явления культуры, а именно, выработанную в его рамках философско-теологическую систему, благо она представлена достаточным количеством источников. Это важно также и потому, что, как будет показано ниже, большинство опубликованных в Индии и на Западе исследований по данному вопросу затрагивает философско-теологическую систему бенгальского вайшнаизма лишь вскользь, да и те немногие научные труды, которые непосредственно посвящены доктрине данной традиции, как правило ограничиваются лишь изложением взглядов отдельных мыслителей, уделяя очень немного места анализу осно-

¹⁹ Главная благотворительная программа Движения — «Пища Жизни» (Food For Life), действует практически во всех странах мира и в большинстве городов России и СНГ, где такого рода деятельность вайшнавы осуществляют с 1988 г., когда группа добровольцев из разных городов Советского Союза отправилась в Армению на помощь пострадавшим от землетрясения. Вайшнавами были открыты пункты питания в Кировакане, Ленинанкане и Спитаке. Дальше были первые «горячие точки» — Сухуми и Гудаута. В Сухуми, несмотря на отсутствие электричества и артобстрелы, было налажено регулярное питание для 1800 жителей, что фактически спасло их от голодной смерти. Во время войны в Чечне добровольцам «Пищи Жизни» удалось открыть пункты питания в Грозном буквально сразу после вступления в него федеральных войск. Была налажена доставка питания в наиболее пострадавшие районы города, а также в несколько школ и местный Дом инвалидов. В Назрани, Гудермесе и Хасавюрте были открыты бесплатные столовые для беженцев (См.: Кришнаиты... С. 214–221).

ваний самой системы мысли, ее важнейших понятий, структуры аргументации и т. д. В религиоведческом плане исследование философско-теологической системы бенгальского вайшнавизма дало бы основу для глубокого понимания религиозной идеологии и психологии его последователей, их культовой и молитвенной практики, различных прочих элементов их религиозной жизни; это помогло бы понять закономерности развития религиозного движения бенгальских вайшнавов во всех его формах, как в родной, так и в чужой ему среде, как в Индии, так и на Западе, а также в России. В историко-философском плане анализ системы бенгальского вайшнавизма, осуществленный на основе первоисточников, позволил бы определить соотношение рефлексивного ядра традиции с другими ее существенными элементами, а также соотношение системы бенгальского вайшнавизма с прочими системами индийской мысли; наконец, он показал бы возможность и границы сопоставления системы бенгальского вайшнавизма и ее понятий с системами и понятиями европейской мысли, что весьма важно, если учесть возросший интерес к компаративистским исследованиям, которые, к сожалению, далеко не всегда основываются на таком анализе.

На наш взгляд, для осуществления этой задачи следовало бы реконструировать сложившуюся в XVI–XVIII вв. философско-теологическую систему бенгальского вайшнавизма как целостный синтез, осмыслить ее внутреннюю необходимость, исследовать ее в общем контексте религиозно-философской мысли Индии и во взаимосвязи с другими существенными элементами традиции, воспользовавшись для этого ее важнейшими текстами. В свою очередь, для решения такой задачи потребовалось бы определить методологические принципы и разработать схему исследования; проанализировать исторические и историко-культурные аспекты традиции; отобрать наиболее важные для исследования текстуальные источники; определить факторы, задающие характер и направленность дискурса системы; выделить и исследовать ее ключевые понятия, ее основные элементы, их порядок и соотношение, как того требует внутренняя необходимость сис-

темы, и т. д. Помимо всего прочего, было бы очень желательно проследить основные линии полемики между бенгальским вайшнавизмом и другими традиционными индийскими религиозно-философскими школами, обозначив моменты согласия и расхождения между ними, чтобы тем самым наметить границы системы; а также проанализировать возможность параллелей между бенгальским вайшнавизмом и европейской мыслью. Таков, собственно, общий план, который мы и попытаемся осуществить на страницах данной книги.

ИССЛЕДОВАНИЯ БЕНГАЛЬСКОГО ВАЙШНАВИЗМА

Если в XIX в. и в начале XX в. внимание западных исследователей веданты было почти целиком сосредоточено на ее монистическом варианте²⁰, то в течение XX в., особенно в последние его десятилетия, все больше внимания уделяется теистическому направлению веданты, к которому относится и исследуемая нами традиция. В этом отношении бенгальский вайшнавизм оказывается как будто даже в более выгодном положении, чем другие направления индийского теизма. Есть десятки монографий на эту тему, немало статей; в большинстве обзорных работ по индийской философии, религии и литературе можно найти разделы, специально посвященные бенгальскому вайшнавизму. Однако при ближайшем знакомстве с этими исследованиями выясняется, что теологии и философии данной традиции уделяется в них далеко не столько внимания, сколько следовало бы, да и тот материал, что имеется, не всегда глубоко проанализирован. К тому же, по справедливой оценке А. Н. Чаттерджи, материал исследований зачастую оказывается не вполне адекватным с исторической точки зрения²¹.

Рассмотрим вкратце историю изучения предмета. Возникновению первых научных трудов по бенгальскому вайшнавизму предшествовал так называемый Бенгальский Ренес-

²⁰ *Kumarappa, Bharatan*. The hindu conception of the deity as culminating in Rāmānuja. London, 1934. P. xiii.

²¹ *Chatterjee A. N. Śrīkṛṣṇa Caitanya*. P. ix.

санс XIX в., важное явление в культуре, связанное с именами Р.Роя, Д.Тагора, Ш.К.Гхоша, К.Ч.Сена и др. Данному явлению сопутствовал расцвет национальной литературы, пробудивший интерес к литературному наследию Бенгалии, в том числе и к литературе бенгальского вайшнавизма, составляющей его важную часть. Этому, в частности, способствовала деятельность крупного теолога, поэта и проповедника Бхактивиноды Тхакура (1838–1914)²², опубликовавшего немало произведений вайшнавских авторов XVI–XVIII вв. В 1907 г. в Калькутте вышла книга Ш.К.Гхоша «Господь Гауранга»²³, посвященная Чайтанье; она привлекла к себе внимание не только образованных бенгальцев, но даже англичан²⁴. Вскоре появляются и первые научные исследования бенгальского вайшнавизма, на данном этапе почти все филологические. К числу их принадлежат не утратившие своего значения труды известного историка бенгальской литературы Д.Ч.Сена²⁵. В этот период выходит и первая научная работа о бенгальском вайшнавизме на Западе — книга М.Т.Кеннеди «Движение Чайтаньи», религиозноведческое исследование, в котором, наряду с анализом литературного творчества вайшнавских авторов, даются сведения об истории и культовой стороне традиции²⁶. Впоследствии к этой теме обращаются такие крупные исследователи как С.Сен²⁷ и С.К.Дэ. Последнему принадлежит целый ряд значительных работ об этом²⁸, в том числе

²² *Dasa, Shukavak N.* Hindu encounter with modernity: Kedamath Datta Bhaktivinoda, Vaiṣṇava theologian. Los Angeles, 1999. P. 6–12.

²³ *Ghosh, Shishir Kumar.* Lord Gauranga. Bombay, 1961 (1907).

²⁴ *Kennedy, Melville T.* The Chaitanya Movement. P. 81.

²⁵ *Sen, Dinesh Chandra.* 1) Chaitanya and His Age. Calcutta, 1922; 2) Caitanya and His Companions. Calcutta, 1917; 3) The Vaishnava Literature of Medieval Bengal. Calcutta, 1917. См. также: 4) History of Bengali Language and Literature. Calcutta, 1954 (1911).

²⁶ *Kennedy, Melville T.* The Chaitanya Movement: A Study of the Vaishnavism of Bengal. Oxford, 1925.

²⁷ *Sen, Sukumār.* Bānlā sāhityera itihāsa: In 4 vols. Calcutta, 1940–1958; History of Bengali Literature. New Delhi, 1960.

²⁸ Эти работы собраны в кн.: *De, Sushil Kumar.* Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calcutta, 1960. Нужно также упомянуть обширные вступительные статьи к поэме «Кришна-карнамрита» Лилашуки и к антологии «Падьявали», изданным С.К.Дэ (*The*

«Ранняя история религиозного учения и движения вайшнавов в Бенгалии»²⁹ — наиболее фундаментальное исследование бенгальского вайшнавизма на английском языке, дающее подробный обзор творчества всех ранних бенгальских авторов-вайшнавов. К сожалению, С.К.Дэ уделяет недостаточно внимания Вишванатхе Чакраварти и Баладеве Видьябхушане, выдающимся авторам XVII–XVIII вв., без чего характеристика наследия бенгальского вайшнавизма оказывается у него неполной. Доктринальным вопросам данной школы посвящена содержательная статья С.К.Дэ «Философия бенгальского вайшнавизма»³⁰. Из историко-филологических исследований следует также назвать труды М.Мансимхи и Ч.Даса³¹, где оценивается вклад бенгальского вайшнавизма в литературу Ориссы. На русском языке существует работа В.А.Новиковой³², в которой характеризуется вклад авторов-вайшнавов в становление бенгальской национальной литературы.

В 30-е годы появляются историко-религиоведческие исследования С.Даса, Б.Ч.Пала и Дж.Н.Саркара, в которых немало внимания уделено доктрине бенгальского вайшнавизма³³. Ценна работа Б.Маджумдара на бенгали, дающая богатый источниковедческий материал³⁴. В исследовании С.К.Мукерджи подробно охарактеризован период, предшествовавший возникновению школы Чайтаны³⁵. Много работ подобного рода выходит, начиная с 60-х годов. Среди них

Kṛṣṇa-karmāmṛta of Lilāśuka / Ed. by S.K.De. Dacca, 1938; *The Padyāvalī* by Rūpa Gosvāmin / Ed. by S.K.De. Dacca, 1934).

²⁹ *De, Sushil Kumar. The Early History...*

³⁰ *De, Sushil Kumar. Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calcutta, 1960.*

³¹ *Das, Chittarajan. Studies in Medieval Religion and Literature in Orissa. Santiniketan, 1951. Vol. IV; Mansinha, M. History of Oriya Literature. New Delhi, 1962.*

³² *Новикова В.А. Очерки истории бенгальской литературы. Л., 1965.*

³³ *Das, Sambidānanda. The History and Literature of Gaudiya Vaiṣṇavas and their relation to other medieval Vaiṣṇava Schools. Calcutta, 1935; Pal B. C. Bengal Vaishnavism. Calcutta, 1933; Sarkar, Sir J.N. Caitanya's Life and Teachings. Calcutta, 1932 (1922).*

³⁴ *Majumdar, Bumanbihari. Śrī-caitanya-caritara upādāna. Calcutta, 1939.*

³⁵ *Mukherjee S. C. A Study of Vaisnavism in Ancient and Medieval Bengal (up to the advent of Chaitanya). Calcutta, 1966 (1956).*

исследования А.К.Маджумдара, Дж.Чакраварти, Р.Чакраварти, П.Мукерджи, а также книга А.Н.Чаттерджи, в которой глубоко проанализировано воздействие бенгальского вайшнавизма на различные стороны социальной и культурной жизни Бенгалии, Ориссы и Ассама³⁶. Сюда нужно добавить и работы Н.М.Корабельник на русском языке, посвященные социальному учению Чайтаньи³⁷. Интересен ряд вышедших в последние десятилетия статей, предмет исследования которых — самые разные аспекты истории, литературы, религии и мирозерцания бенгальских вайшнавов. Таковы работы Н.Дельмонико, Ч.Чаттерджи, Н.Хейна, Дж.Т.О'Коннела, Д.М.Вулф, Э.С.Димока, Ф.Харди³⁸ и др.

³⁶ *Majumdar A.K. Caitanya: His Life and Doctrine*. Bombay, 1969; *Chakravarti, Janardan*. Bengal Vaishnavism and Sri Chaitanya. Calcutta, 1975; *Chakrabarty, Ramakanta*. Vaiṣṇavism in Bengal 1486–1900. Calcutta, 1985; *Mukherjee, Prabhat*. History of the Chaitanya Faith in Orissa. New Delhi, 1979; *Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism*. New Delhi, 1997.

³⁷ *Корабельник Н.М.* Некоторые вопросы социально-этического учения Чайтаньи // *Общественная мысль Индии. Прошлое и настоящее*. Сб. статей / Под ред. А.Д.Литмана. М., 1989; а также: Социальные и религиозно-философские взгляды средневекового индийского мыслителя Чайтаньи (1486–1533): Автореф. канд. дис. М., 1984; Роль нового обряда в учении Чайтаньи — проповедника бхакти в Бенгалии XVI в. // *Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира*. М., 1979; *Движение бхакти в Бенгалии и Чайтанья Деб* // *Тезисы конф. аспирантов и молодых сотрудников*. История. Т.2. Ч.1. М., 1978.

³⁸ *Delmonico, Neal*. Time Enough for Play: "Religious Use of Time in Bengal Vaiṣṇavism" // Paper presented at Bengal Studies Conference. 1982. June; *Rūpa Gosvāmin: His Life, Family, and Early Vraja Commentators* // *Journal of Vaiṣṇava Studies*. 1993. Vol.1. No.2; *Chatterjee, Chanda*. The Caitanya School: Role of Ethics // *ISKCON Communications Journal*. 1997. Vol.5. No.1; *Hein, Norvin*. Caitanya extasies and the Theology of the Name // *Hinduism: New Essays in the History of Religion* / Ed. by Bardwell, L.Smith. Leiden, 1976; *O'Connel, Joseph T.* Chaitanya's followers and the Bhagavad Gītā // *Hinduism: New Essays in the History of Religion* / Ed. by Bardwell, L.Smith. Leiden, 1976; *O'Connel, Joseph T.* Gaudiya Vaiṣṇava Symbolism of Deliverance (uddhara, nistara...) from Evil // *Journal of Asian and African Studies*. 1980. Vol.XV. No. 1–2; *Wulf, Donna Marie*. Rādhā in the Plays of Rūpa Gosvāmī // *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India* / Ed. by J.S.Hawley and D.M.Wulf. Berkley, 1982; *Dimock, Edvard C.* The Place of Gauracandrikā in Bengali Vaiṣṇava Lyrics // *Journal of the American Oriental Society*. 1958. Vol.LXXVIII; *Hardy, Friedhelm*. Mādhavendra Purī: a link between Bengal Vaiṣṇavism and South Indian Bhakti // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1974. No.1.

Среди исследований, непосредственно посвященных теологии и философии бенгальского вайшнавизма, прежде всего, следует упомянуть две главы IV тома «Истории индийской философии» С.Дасгупты («Индийский плюрализм»), которые посвящены учению Чайтаньи, Дживы Госвами и Баладевы Видьябхушаны³⁹. В одной из начальных глав этого же тома автор дает оценку учению бенгальских мыслителей о «непостижимой единораздельности»⁴⁰. По существу, это первое достаточно объективное изложение доктрины бенгальского вайшнавизма. Нужно упомянуть и «Доктрину бенгальского вайшнавизма» Р.Натха, самый объемный труд на данную тему, вышедший на бенгали⁴¹. Что касается отдельных исследований, то помимо упомянутой выше статьи С.К.Дэ, следует назвать монографии С.Чакраварти, Свами Б.В.Тиртхи, О.Б.Л.Капура, С.Наранг и С.М.Элкмана, а также содержательные статьи Р.Чакраварти, Э.С.Димока и К.К.Брахмачари⁴². Среди названных работ нужно выделить книгу «Философия и религия Шри Чайтаньи» О.Б.Л.Капура, где важнейшие концепции и понятия бенгальского вайшнавизма

³⁹ *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. Ch. XXXII–XXXIII.* Что касается других авторов обзорных работ по истории индийской философии, то С.Радхакришнан уделяет бенгальскому вайшнавизму немногим больше полутора страниц (*Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994. Т. 2. С. 708–712*); чуть больше можно найти у М.Роя (*Рой М. История индийской философии (греческая и индийская философия). М., 1958. С. 515–520.*). С. Чаттерджи и Д. Датта не удостоивают вниманием не только бенгальский вайшнавизм, но и школу Мадхвы.

⁴⁰ *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. Ch. XXIV.*

⁴¹ *Nāth, Rādhāgovinda. Gauḍīya-vaiṣṇava-darśana: In 5 vols. Calcutta, 1957–1958.*

⁴² *Chakravarti, Sudhindra C. Philosophical Foundation of Bengal Vaishnavism. Calcutta, 1969; Swami B. V. Tirtha. Caitanya's Concept of Theistic Vedanta. Madras, 1964; Kapoor O. B. L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya (The Philosophical background of the Hare Krishna Movement). New Delhi, 1976; Narang S. The Vaisnava Philosophy [according to Baladeva Vidyabhushana]. Delhi, 1984; Elkman S. M. Jīva Gosvāmī's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement. Delhi, 1986; Chakravarti, Ramakanta. Gauḍīya Vaiṣṇavism in Bengal // Journal of Indian Philosophy. 1977. No. 5; Dimock, Edvard C. Doctrine and Practice Among the Vaiṣṇavas of Bengal // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu, 1966; Brahmachari, Karun Krishna. The concept of reality in the philosophy of Śrījīva Gosvāmin // Calcutta-review. 1966. Vol. 181. No. 3.*

даются в сравнении с концепциями и понятиями других школ веданты. Автор данного исследования отыскивает удачные параллели между доктриной бенгальского вайшнавизма и западной философией. К сожалению, несмотря на глубокое знание предмета, О.Б.Л.Капур не всегда основывается на первоисточниках, что иногда приводит его к предвзятым суждениям⁴³. В противоположность О.Б.Л.Капуру, С.Наранг в своей монографии последовательно основывается на тексте; но несмотря на добросовестность этой работы, ей недостает философского анализа; к тому же автор не задается целью выяснить роль и место Баладевы Видьябхушаны среди других комментаторов главных текстов веданты. Важна небольшая, но емкая статья К.К.Брахмачари, где характеризуются главные положения четырех первых «Сандарбх» Дживы Госвами, а также статья Э.Димока, ценная тем, что в ней вдумчиво проводится параллель между мистическим учением бенгальского вайшнавизма и западноевропейским средневековым мистицизмом.

И наконец, еще один раздел литературы, который обязательно должен быть отмечен и без которого не может быть осуществлено исследование традиции бенгальского вайшнавизма, если оно претендует на объективность: это труды «конфессиональных» авторов — вайшнавских теологов и историков XIX–XX вв., важные тем, что дают взгляд на предмет исследования изнутри, оказывая этим огромную помощь в прояснении многих существенных элементов учения. Это прежде всего работы таких видных авторов как Бхактивинода Тхакур⁴⁴, Свами Прабхупада⁴⁵, а также других традиционных мыслителей.

⁴³ Таково на наш взгляд суждение О.Б.Л.Капура о месте Баладевы Видьябхушаны в теологии бенгальского вайшнавизма.

⁴⁴ *Shrila Bhaktivinoda Thakur. The Bhagavat: Its Philosophy, Its ethics & Its Theology.* Navadvip, 1986; *Srila Thākura Bhakti Vinode.* Jaiva Dharma / Ed. by Bhakti Vilās Tirtha Gosvami Maharaj. Madras, 1994 (1893); *Srila Saccidananda Bhaktivinoda Thakur.* Sri Chaitanya Mahaprabhu. His Life and Precepts / Ed. by Swami B.K.Giri and Alwamath Das. New York, 1987.

⁴⁵ *Swāmi Prabhupāda A.C. Bhaktivedānta.* Teachings of Lord Caitanya. Botany (Australia), 1988; *The Nectar of Devotion. The Complete Science of Bhakti Yoga.* Los Angeles, 1970.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава 1. ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Намечая метод исследования, необходимо учесть трудности, с которыми неизбежно придется столкнуться, а для этого, в свою очередь, нужно определить специфику исследуемого предмета.

Важная черта индийской культуры, прямым образом отразившаяся на характере индийской мысли — ориентация на абсолютный образец; отсюда — отношение к когнитивному процессу как к прояснению изначально данного совершенного знания¹. Благодаря этому в мыслительной деятельности мышление как таковое отступает на задний план, давая место более пассивным функциям — вниманию и созерцанию. Если сравнить индийский тип мышления с европейским, то выяснится, что европеец промышливает ситуацию (при этом в тесную связь с мышлением вовлекается речь), в то время как индеец скорее внимательно наблюдает ее, даже если сам в нее вовлечен, при этом речь также становится объектом его наблюдения². Европейцу более свойственно не различать эти инстанции: ум для него тождествен своему содержанию. По-

¹ «На протяжении многих веков центральной для индийской мысли была идея знания, известная еще платоникам и гностикам, но оказавшаяся чуждой современному Западу. Кратко можно выразить это так: если для нас знание — это то, что должно открыть (to be discovered), то для индийцев знание — то, что следует восстановить (to be recovered)» (*Buitenen J.A.B. van. On the Archaism of the Bhāgavata Purāṇa // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu, 1966. P.35*).

² Параллелью этому в индийской культуре служит организация ведической *яджни* с четким распределением обязанностей среди жрецов, где *хотар* и *удгатар* исполняют гимны «Ригведы» и песнопения «Самаведы» (речь), *адхварью* совершают подношения (действие), а *брахман* руководит и наблюдает за происходящим (ум) (См.: Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 129).

этому европеец совершенствует ум, разрабатывая теорию логического вывода и устраняя препятствия на пути мышления, а индеец, для которого ум — не содержание, а то, что схватывает это содержание, занимается усовершенствованием самого способа схватывания³. Предмет мышления для последнего — материал (*artha*), интенционально данный сознанию (*citta*). Встает вопрос: существует интенциональный объект реально, или он порожден сознанием? Что предпочесть — сознание или его объект? На этот вопрос разные школы отвечают по-разному. Так, буддизм отдает предпочтение первому (отсюда свойственный ему феноменализм); индуизм — второму⁴. Но даже несмотря на признание реальности объекта, в индийском мышлении всегда сохраняется изначальная феноменологическая установка, из которой проистекают такие характерные черты философской мысли, как соотнесенность с материалом сверхобычных видов опыта, повышенный интерес к гносеологическим вопросам и др.

Другая связанная с этим важная черта индийской мысли: огромное внимание к средствам выражения — речи и языку, которые очень рано становятся объектом философской рефлексии, предопределяя развитие логики и философии. В Индии грамматика и лингвистика оказали значительно большее воздействие на характер мышления, чем в Европе; грамматика для индийцев была тем же, чем для европейцев — математика⁵; вследствие чего можно говорить также и о лингвофилософской установке индийской мысли. К этим основным ее

³ Этим, в частности, объясняется столь высокая значимость йогической практики для самых разных религиозно-философских школ.

⁴ Рассуждение основано на записях лекций спецкурса «Древнеиндийская философия», прочитанного на философском факультете СПбГУ осенью 2000 г. А. В. Парибком.

⁵ Ф. Сталь пишет: «С исторической точки зрения, [в Индии] метод Панини занял место, сравнимое с методом Евклида в западной мысли, поэтому развитие науки в Индии и на Западе пошло в разных направлениях» (*Staal, Frits. Universals. Studies in Indian Logic and Linguistic. Chicago; London, 1988. P.158*). Как замечает один из отечественных индологов, «если на платоновской Академии было начертано: “Негеометр — да не войдет!”, то на индийских академиях справедливо было бы написать: “Неграмматист — да не войдет!”» (*Тавастииерна С.С. Философия грамматики Бхартрихари // Восток: Философия. Религия. Культура / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб., 2001. С. 66*).

чертам нужно добавить ее «школьность»; ее направленность не сколько на изобретение новых доктрин и аргументов, сколько на усовершенствование уже существующих (что выразилось в создании отточенной логики и диалектики); ее ориентированность на полемику и на общее с другими школами поле дискурса (что, в частности, выразилось в наличии «кочующих» примеров, по-разному толкуемых в разных школах⁶); ее «непопулярность», обращенность к особому кругу «достойных», носителей особых качеств (*adhikārī*); энциклопедизм ее создателей, обладавших прекрасным знанием всех современных им традиционных систем мысли, а также отсутствие у них стремления к оригинальности.

Что касается средневековой теистической мысли, то она, помимо названных черт, в первую очередь характеризуется комментаторством. Каждое поколение мыслителей вносит свой вклад в комментирование базовых текстов; возникают комментарии первого, второго и т.д. порядка⁷. Предметом экзегезы становится не только базовый текст, но и комментарии предшественников; характер комментариев носят даже отдельные трактаты. Предельно расширяется база комментирования — поздние вайшнавские мыслители стремятся охватить весь грандиозный корпус священной литературы⁸; в свод канонических текстов включаются произведения на национальных языках. Другие характерные черты средневековой теистической мысли: еще более тесная связь с религиозным опытом, предельная отточенность аргументации; нагруженность текстов цитатами и отсылками. Философско-теологические учения этого периода принимают вид развитых систем с ярко выраженными признаками схоластики⁹.

⁶ Таковы примеры «серебра и раковины», «веревки и змеи», «горшка и глины» и т.д.

⁷ Например, в издании «Сандарбх» Дживы Госвами, использованном для данного исследования, насчитывается четыре комментария к главному тексту.

⁸ Рамануджа сосредотачивается в основном на комментировании традиционного канона веданты — Упанишад, «Бхагавад-гиты» и «Ведантасутры». Мадхва, живший после него, делает объектом комментирования также «Бхагавата-пурану», «Махабхарату» и «Ригведу».

⁹ Под «схоластикой» мы понимаем не «бесплодное умствование, формальное знание, оторванное от жизни и практики, начетничество» (Словарь

Все перечисленные черты как индийской мысли вообще, так и средневековой теистической мысли в частности, справедливы и для бенгальского вайшнавизма, причем некоторые из них в нем еще больше заостряются — так, например, из-за огромного количества скрытых и явных отсылок к самым разным текстам и самым разным областям традиционной культуры, главные труды бенгальских авторов становятся настоящими энциклопедиями¹⁰. Возникает сложная система с детальной проработкой частей; отдельные мыслители специализируются на разработке ее отдельных разделов. Наиболее характерной чертой системы бенгальского вайшнавизма становится опора на особый вид религиозного опыта, образцом которого считается опыт, пережитый и выраженный Чайтаньей, основателем школы, что и придает всей системе специфический характер. Этот опыт подвергается тщательной концептуальной обработке с использованием понятийного аппарата традиционной санскритской поэтики и фиксируется в обширных, специально посвященных этому трактатах.

На основании сказанного можно обозначить факторы, вызывающие трудность исследования системы бенгальского вайшнавизма. Прежде всего, это ее комплексность, обусловленная обилием в ней элементов, усвоенных из других областей индийской мысли и культуры, сращенностью с разнообразными специфическими контекстами (общим контекстом индийской культуры, контекстом общих проблем веданты, полемическим контекстом и др.), присутствием в ней коррелятов других аспектов религиозной традиции, сложностью и многосоставностью корпуса ее базовых текстов и произведений, в которых она выражена, сложностью структуры отдель-

иностранных слов. М., 1988), а особый тип религиозного философствования, стремящийся к предельно возможной формализации и систематизации реальных вероучения и религиозного опыта, «при котором всякое значение рассматривается не просто с точки зрения его содержания, а в неразрывной связи со словесной формой» (Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Схоластическая философия // История философии: Запад—Россия—Восток. Кн. Первая: Философия древности и средневековья / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 2000. С. 300).

¹⁰ Так, только в «Бхакти-сандарбхе» и «Прити-сандарбхе» Дживы Госвами насчитывается более 600 цитат из более чем сотни различных текстов.

ных текстов, многообразием их жанров, различием языка и т. д., нагруженностью ее текстов многочисленными прямыми и скрытыми отсылками к другим текстам, многообразием типов дискурса. Далее, это ее инаковость по отношению к более привычным для нас европейским системам мысли, обусловленная отличием установок мышления, базового религиозного и культурного опыта, историко-философского контекста и культурно-исторических реалий, философско-теологической проблематики и подходов к ее решению, выразительных средств дискурса (языка с его структурой, понятийного аппарата, доказательных схем, примеров и т. д.). Наконец, это наличие в ней необъективируемых элементов из-за фундаментального различия герменевтической ситуации ее создателей и ее современного исследователя.

Основываясь на этом, можно сказать, что трудности исследования системы бенгальского вайшнавизма выражаются в невозможности адекватно понять и выразить ее путем сведения к одному или нескольким ее элементам, путем простого сведения ее установок, проблем и понятий к установкам, проблемам и понятиям европейской мысли, а также сведением метода исследования к чисто объективистскому.

Здесь нужно будет сделать одно отступление, чтобы выяснить: нет ли путей, которые помогли бы нам, насколько это возможно, избежать редукции и вместе с тем приблизиться к пониманию предмета?

Такие пути безусловно есть. Охарактеризуем один из них, связанный с использованием типологических параллелей. Допустим, что перед нами стоит задача перевода текста, принадлежащего другой культуре и эпохе: нужно передать на родном языке содержание и смысл реалий, которые полностью или частично отсутствуют в нашем культурном мире. В подобном случае переводчик обычно отыскивает в доступном ему смысловом горизонте собственной культуры типологическую параллель тому культурному комплексу, который он хочет передать, и аккуратно адаптирует необходимые элементы лексики, стиля и т. д. прошедшей эпохи собственной культуры для передачи реалий, выраженных в переводимом тек-

сте, прибегая тем самым к помощи посредника¹¹. Полное выражение реалий одной культуры посредством реалий другой, и, следовательно, абсолютно адекватная передача текста, невозможны — какие-то смысловые элементы все равно будут утрачены, переданы частично или оставлены без перевода. Но даже и в этом случае, в силу безусловной реальности культурно-исторических параллелей, можно с их помощью достичь при переводе максимально возможной смысловой близости.

Перед нами задача того же рода, только более расширенная. Чтобы облегчить ее решение, нам тоже следует отыскать исследуемому феномену соответствующую параллель. Проблема параллелей различным периодам и школам индийской философии насущна, но не всегда адекватно решается. Можно согласиться с В.К.Шохиным, который указывает на безответственность подхода «все похоже на все», дающего «эффектные, но, по существу, эфемерные параллели между Гегелем и Ауробиндо, Кантом и Конфуцием, Витгенштейном и дзэн-ом или Уайтхэдом и Махаяной»¹². Поэтому постараемся быть основательными в этом вопросе.

Нам представляется, что наибольшее типологическое сходство не только с бенгальским вайшнавизмом, но и со всеми средневековыми системами индийского теизма можно обнаружить у средневековой христианской мысли¹³. Для обоснования этого приведем хотя бы те характеристики средневековой христианской мысли, на которые указывает Г.Г.Майоров. Так, первая характеристика средневекового способа философствования — *«сопряженность с религиозной идеологией, основанной на принципах откровения и моноте-*

¹¹ Н. М. Любимов, переводчик Сервантеса и Рабле, пишет: «Когда я перевожу какого-нибудь автора, я всегда стараюсь найти ему некое, хотя бы приблизительное, соответствие в русской литературе» (Любимов Н. М. Перевод — искусство. М., 1977. С. 42).

¹² Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период. М., 1994. С. 296.

¹³ Мы не отделяем здесь восточную христианскую мысль от западной, поскольку в бенгальском вайшнавизме можно обнаружить параллели как той, так и другой.

изма»¹⁴ (курсив автора). Она безусловно верна и для систем индийского теизма — во всех них откровение есть основание, критерий и главный предмет мысли; верно и то, что эти системы монотеистические¹⁵. Другая существенная черта средневекового христианского мышления, которую отмечает Г.Г.Майоров, — «ретроспективность и традиционализм»¹⁶, что совершенно справедливо по отношению и к индийскому мышлению вообще (это уже отмечалось выше), и к теистической мысли в частности. К этому Г.Г.Майоров добавляет характеристику творческого метода средневекового мыслителя, который он называет «иконографическим»: «Его задача — передать современникам и потомству образ истины таким, каким он дается в первообразе, не привнося ничего от себя и максимально исключая свою субъективность из творческого процесса... Это отчуждение личности мыслителя нашло свое отражение в не виданном никогда ранее культе авторитета и в самом анонимном характере средневековой культуры»¹⁷. Здесь совершенно точно охарактеризован принцип вайшнавских мыслителей — достаточно вспомнить ученика Чайтаньи Санатану Госвами, уступившего авторство своего главного труда своему сподвижнику Гопала Бхатте¹⁸. И наконец, еще одна характерная черта средневековой мысли по Г.Г.Майорову — «дидактизм, учительство, назидательность»¹⁹ — также с полным правом может быть отнесена к индийскому теизму. Подобно средневековым христианским философам и теологам, вайшнавские мыслители в подавляющем большинстве были проповедниками и религиозными наставниками, поэтому многие их труды представляют собой сборники наставле-

¹⁴ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 4.

¹⁵ Хотя обычно принято относить к монотеистическим религиям христианство, ислам и иудаизм, мы считаем себя вправе распространить этот термин и на индийский теизм, признающий единый конечный принцип бытия в форме личного Бога.

¹⁶ Майоров Г.Г. Формирование... С. 9.

¹⁷ Там же. С. 10.

¹⁸ См.: Sen, Dineshchandra. The Vaiṣṇava Literature of Mediaeval Bengal. Calcutta, 1917. P. 36–37.

¹⁹ Майоров Г.Г. Формирование... С. 15.

ний²⁰; даже теологические трактаты содержат элементы дидактики²¹. Можно было бы привести немало других характеристик средневековой христианской и индийской теистической мысли, в которых между ними обнаруживаются четкие параллели, но мы ограничимся вышесказанным, которого, по нашему мнению, вполне достаточно, чтобы сделать заключение об их несомненном типологическом сходстве.

Теперь можно сформулировать и методологические принципы исследования. Они таковы: опираться на оригинальные тексты, подбирая их с учетом значимости как для исследования, так и для традиции; пользоваться адекватными историко-философскими и историко-культурными параллелями, чтобы свести «момент инаковости» к минимуму; использовать разнообразные методологические схемы, модели и приемы; доверять опыту самоистолкования исследуемой традиции и пользоваться им, избегая чисто объективистского подхода; совмещать в исследовании различные планы, показывая «фактуру» исследуемого предмета (особенности философского языка, аргументации и пр.); учитывать и по мере необходимости анализировать все внедискурсивные факторы, существенные для понимания предмета; учитывать все необходимые контексты — исторический, историко-культурный, историко-философский и т.д.; учитывать специфику индийского мышления в целом, и в особенности присущую ему лингвофилософскую установку.

²⁰ Например, «Нектар наставлений» (Upadeśāmṛta) Рупы Госвами или «Наставления уму» (Manah-śikṣā) Рагхунатхи Дасы.

²¹ См., например: PtmR. P. 69–71.

Глава 2. ИСТОРИЧЕСКИЕ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ БЕНГАЛЬСКОГО ВАЙШНАВИЗМА

Исследователи выражают разные мнения о том, когда вайшнавизм оформился в качестве религиозного направления, и какую роль он играл в древнеиндийском обществе²². Как предполагает Я.Гонда, хотя Вишну и не был главным божеством Вед, однако уже в ведийские времена Он мог быть популярен в массах, чьи верования отличались от установленных Ведами²³. По мнению Г.М.Бонгард-Левина и Г.Ф.Ильина, в середине 1-го тысячелетия до н.э., в период Маурьев и Шунгов, вайшнавизм в Индии был основным религиозным течением, наиболее полно воплотившим в себе элементы ведийско-брахманистской традиции²⁴. Патанджали (II в. до н.э.) в комментарии к *сутре* 4.3.98 Панини, где упоминается Васудева, утверждает, что это имя «Того, кому следует поклоняться»²⁵. Патанджали также упоминает о храмах Рамы и Кешавы²⁶. Мегасфен (III в. до н.э.) сообщает, что индийцы поклоняются могущественному божеству, которое он называет Гераклом. Многие исследователи считают, что Мегасфен имеет в виду Кришну, поскольку, по его словам, Геракла особенно почитают в Матхуре — городе, который издавна связан с поклонением Кришне²⁷. Впервые упоминание о вайшнавах как о последователях определенного религиозного направления появляется в «Нараянии» (Nārāyaṇīya). Те, кто поклоняется Вишну, названы в ней *самтватами* (sāttvata), *бхагаватами* (bhāgavata), *панча-ратрами* (pañcarātra) и *экантинами* (ekāntī)²⁸. Как видно из

²² Сама вайшнавская традиция относит свое происхождение к доисторическим временам.

²³ Gonda J. Aspects of Early Vaiṣṇavism. Delhi, 1993 (Leiden, 1954). P.10.

²⁴ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 371.

²⁵ Bhandarkar R.G. Vaishnavism, Saivism and minor religious systems. Strassburg, 1913. P.3.

²⁶ Бонгард-Левин Г.М., Ильин. Г.Ф. Индия... С. 371.

²⁷ Rosen, Steven. Archeology and the Vaishnava Tradition: the Pre-Christian Roots of Krishna Worship. Calcutta, 1989. P.13–14. Автор данного исследования считает, что имя «Геркулес» происходит от санскр. hari-kuleśa (Ibid.).

²⁸ Jaiswal, Suvira. The Origin and Development of Vaiṣṇavism (from 200 B.C. to A.D.500). Delhi, 1967. P.41.

исследований, не так то просто определить, идет ли здесь речь обо одной школе или о нескольких; но скорее всего было две школы, незначительно различавшиеся между собой; последователи одной из которых чаще именовали себя *бхагаватами*, последователи другой — *панчаратрами*. Первая школа связывала себя с учением Пуран, а вторая — с учением Панчаратры (Pañcarātra). Разница между ними, как указывает С.Джайсвал, заключалась в том, что *бхагаваты* придерживались брахманического порядка жизни, а *панчаратры* не придавали ему большого значения. Важнейшей особенностью обеих школ была разделявшаяся их последователями идея *бхакти* — идея достижения Бога благодаря поклонению или служению. В разные времена и в разных школах смысл *бхакти* понимался по-разному, но мы не будем теперь на этом останавливаться, поскольку эта тема станет в дальнейшем предметом нашего подробного исследования. Укажем только, что именно *бхакти* как форма религиозного опыта становится ядром и сутью вайшнавизма во всех его модификациях. Впоследствии мы обнаружим, что *бхакти* — это также важнейший принцип, на основе которого формировались системы вайшнавской мысли.

Популярность вайшнавизма заметна уже во второй половине 1-го тысячелетия до н.э. Г.М.Бонгард-Левин и Г.Ф.Ильин приводят текст знаменитой Беснагарской надписи Гелиодора, появившейся не позднее II в. до н.э., в которой ее автор-грек именует себя *бхагаватой*²⁹. Сильное влияние данной школы обнаруживается во времена Гуптов — правители этой династии называют себя «высшими из *бхагават*» (parama-bhāgavata)³⁰. Есть немало эпиграфических памятников этого времени, свидетельствующих о широкой распространенности вайшнавизма³¹.

С падением Гуптов вайшнавизм перемещается на юг Индии, где, начиная с V–VI вв. н.э.³², приобретают большую популярность песни *альваров* (ālvār) — поэтов, подвижников

²⁹ Бонгард-Левин Г. М., Ильин. Г. Ф. Индия... С. 373.

³⁰ Кароог О. В. L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya. New Delhi, 1976. P. 5.

³¹ См.: Bhandarkar R. G. Vaishnavism... P. 42–45.

³² Согласно традиции, *альвары* жили с 5-го по 3-е тысячелетие до н.э.

и религиозных учителей. Традиция насчитывает двенадцать *альваров*³³, принадлежавших к самым разным слоям общества. Так, Кулашекхара был царем, Тондарадипподи — *брахманом*³⁴, остальные, скорее всего, были более низкого происхождения; считается, например, что Намм-альвар, наиболее выдающийся среди них, был *шудрой*. За исключением, быть может, одного Намм-альвара³⁵, никто из *альваров* не был ни теологом ни философом; они посвящали себя главным образом сочинению религиозных гимнов. *Альвары* считали, что единственным качеством, приближающим человека к Богу, является преданность (*prapatti*). Песни *альваров* пользовались в Южной Индии огромным авторитетом и популярностью.

Период *альваров* сменился на юге Индии периодом «наставников» (*ācārya*). С этим периодом связывают серьезные перемены в вайшнавизме. Как мы говорили, в целом вайшнавизм подразделялся на два направления: первому (*бхагаваты*) было свойственно тяготение к брахманистской идеологии и ритуалу, второе (*панчаратры*) было скорее эзотерическим течением³⁶. Однако ни то ни другое направление не было до конца признано брахманскими ортодоксами, среди которых преобладали последователи мимансы. С другой стороны, все большее влияние приобретала веданта в интерпретации Шанкары с ее монизмом, не оставлявшим места для *бхакти*³⁷. Наконец, существовала автохтонная южноиндийская традиция

³³ Пойгай-альвар (Сарайогин), Бхуттатар-альвар (Махайогин), Пей-альвар, Тирумалисай-альвар (Бхактисара), Намм-альвар (Шатхакопа), Мадхуркави-альвар, Кулашекхара, Перий-альвар (Вишнучитта), Андал (Года), Тондарадипподи-альвар (Бхактангхрирену), Тирупанна-альвар (Йогивахана), Тирумангай-альвар (Паракала) (*Bhandarkar R. G. Vaishnavism...* P. 49).

³⁴ Hardy, Friedhelm. Viraha-bhakti. The early history of Kṛṣṇa devotion in South India. Delhi, 1983. P. 361.

³⁵ Намм-альвар не был систематическим мыслителем; его «учение» фрагментарно и разбросано по обширному собранию его песен (*Ibid.*).

³⁶ Jaiswal, Suvira. The Origin... P. 213.

³⁷ Р. Г. Бхандаркар пишет: «Эта доктрина (доктрина Шанкары. — С. В.) не оставляла места для любви и благочестия в мире подлинной реальности... Это грозило подсесть самые корни вайшнавизма. Поэтому великой мечтой лидеров южной ветви данной школы было опровергнуть доктрину иллюзии-майи на той же самой почве (*aupai-śada*), откуда она произросла» (*Bhandarkar R. G. Vaishnavism...* P. 51).

альваров, родственная религии пришедших с Севера *бхагаватов* и *панчаратров*, но гораздо более популярная в народной среде. Стремлением *ачарьев* было, во-первых, доказать фундаментальность и ортодоксальность вайшнавизма и *бхакти*³⁸, во вторых — объединить ритуал *бхагаватов* с эзотерическими практиками *панчаратров* и эмоциональной религиозностью *альваров*, в третьих — соединить все это с философией веданты. Первым из *ачарьев* был Натхамуни (IX–X вв.), который, как считает Х. Райчаудхури, был потомком переселенцев из Северной Индии, принесших на юг религию *бхагаватов*³⁹. Натхамуни собрал произведения *альваров* в грандиозный свод «Прабандхам» (Prabandham), насчитывавший более 4000 гимнов, и ввел их обязательное исполнение в вайшнавских храмах⁴⁰. Помимо этого, Натхамуни впервые предпринял попытку целиком изложить доктрину вайшнавизма в своем трактате «Ньяя-таттва» (Nyāya-tattva), сохранившемся лишь частично. Продолжая дело Натхамуни, его ученик Ямуна (Алавандар) написал «Агама-праманью» (Āgama-pramāṇya), трактат, направленный против адвайты и мимансы, в котором доказывалась ортодоксальность вайшнавизма⁴¹.

Труды *ачарьев* подготовили основание для системы Рамануджи (X–XI вв.) — родоначальника теистической веданты, одного из величайших мыслителей Индии. Задачей Рамануджи было, во-первых, показать, что вайшнавизм, основывающийся

³⁸ И для брахманской ортодоксии, и для последователей адвайты путь *бхакти* виделся как предназначенный для низов общества, недостойных участвовать в ведийском ритуале и неспособных к мышлению абсолютного единства (См.: *Lele, Jayant. The Bhakti movement in India. A critical introduction // Journal of Asian and African Studies. 1980. Vol. XV. No. 1–2. P. 2–3*).

³⁹ *Raychaudhuri, Hemachandra. Materials for the Study of the Early History of the Vaishnava Sect. London, 1920. P. 112.*

⁴⁰ Как считает П. Н. Шринивасачарья, тем самым Натхамуни возвел «Прабандхам» *альваров* на уровень Вед и «либерализировал» откровение, что было весьма революционно (*Srinivasachari P. N. The Philosophy of Viśiṣṭādvaita. Madras, 1970. P. 511*).

⁴¹ *Kumarappa, Bharatan. The hindu conception of the deity as culminating in Rāmānuja. London, 1934. P. 143–144.* Натхамуни и Ямуна были озабочены не столько «ортодоксией», сколько «ортопраксией», поскольку нормы индуизма — это скорее нормы жизни, чем мысли (*Buitenen J. A. B. van. On the Archaism... P. 30*).

на Пуранах и Панчатрате, не противоречит базовым текстам веданты — Упанишадам, «Веданта-сутре» и «Бхагавад-гите»; во-вторых — что системы, противоречащие вайшнавизму, противоречат также и этим текстам⁴². Рамануджа написал «Шри-бхашью» (Śrī-bhāṣya), обширный комментарий к «Веданта-сутре», в котором, вслед за Шанкарой, подверг основательной критике ритуализм мимансаков, а также учения санкхьи, йоги, вайшешики и буддийских школ; но вместе с тем — и взгляды самого Шанкары. Рамануджа достаточно убедительно демонстрирует, что Шанкара не имел оснований истолковывать Упанишады в духе адвайты, поскольку в них есть немало подтверждений реальности мира и живых существ. Рамануджа обнаруживает в учении Шанкары ряд апорий (anupapatti), которые делают несостоятельной саму идею «недвойственности» (advaita). Прочно основав свою доктрину на Упанишадах, «Веданта-сутре» и «Гите», Рамануджа выдвинул учение о реальности мира (acit), живого существа (cit) и личностного Бога (īṣvara)⁴³, впервые создав философско-теологическую систему, в которой идея *бхакти*, конкретизированная в понятии «вручения себя» Богу (prapatti)⁴⁴, получает должное обоснование и обретает философский смысл.

«Революция» Рамануджи и его предшественников вызвала подъем вайшнавского движения. Стали бурно развиваться традиционные центры вайшнавизма в Шрирангаме, Тирупати, Пури и иных местах. Возникли другие вайшнавские школы, которые также стремились обосноваться на фундаменте веданты. В XIII в. появилась система Мадхвы, который был неудовлетворен идеей Рамануджи о том, что Бог соотносится с миром и живыми существами как «субстанция» и «атрибуты» (viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva) или как «душа» и «тело» (śarīra-śarīri-bhāva)⁴⁵, что, по мнению Мадхвы, противоречило представлению о величии Бога. Мадхва выдвинул собственное истолко-

⁴² *Kumarappa, Bharatan*. The hindu conception... P. 148–149.

⁴³ Здесь мы даем лишь самую краткую характеристику доктрин вайшнавских школ. Подробнее об этом см.: Ч.2 исследования.

⁴⁴ *Veliath, Cyril S.J.* The Mysticism of Rāmānuja. Delhi, 1993. P. 150–153.

⁴⁵ *Yamunacharya M.* Rāmānuja's Teachings in his own words. Bombay, 1988. P. 73.

вание веданты, согласно которому мир и живые существа ни в коей мере не соприсуши друг другу и соотносятся только как «самостоятельное» и «зависимое» (*svatantram asvatantram ca dvididham tattvam*)⁴⁶. Мадхва впервые ввел в оборот «Бхагавата-пурану», текст, содержащий развитое учение о *бхакти*, что также имело огромные последствия для всего средневекового вайшнавизма. Нимбарка (XIII в.) и Валлабха (XV–XVI вв.), как и Мадхва, стремились выстроить свои доктрины не только на Упанишадах и т.д., но и на «Бхагавате». Нимбарка, вслед за Рамануджей, мыслил соотношение Бога с миром и живыми существами в духе субстанции и атрибутов, а также в согласии с «Бхагаватой», в духе энергии и ее источника (*śakti-śaktimad-bhāva*)⁴⁷. Валлабха, старший современник Чайтаньи, опирался на «Бхагавату», но ввел в свое учение элементы адвайта-веданты.

В этот период *бхакти* становится массовой формой религиозной жизни. *Бхакти* влечет к себе своим универсализмом, поскольку обещает каждому, независимо от его социального положения, пола и т.д. прямой путь к религиозному совершенству⁴⁸. Возникает движение, или скорее, движения *бхакти*⁴⁹, достигающие апогея в XV–XVII вв. Хотя можно говорить и о шайвистском *бхакти*, тем не менее движение *бхакти* было главным образом движением *вайшнавов*⁵⁰. В разных частях Индии, преимущественно на Севере, появляются проповедники, которые, провозглашая путь *бхакти* как единый и всеобщий, собирают вокруг себя многочисленных последователей. Этот процесс наложил неизгладимый отпечаток на всю

⁴⁶ *Sharma B. N. K.* A history of Dvaita School of Vedānta and its literature: In 2 vols. Bombay, 1960. Vol. 1. P. 2.

⁴⁷ *Mishra, Umesh.* Nimbārka School of Vedānta. Allahabad, 1940. P. 35–39.

⁴⁸ *Цветков Ю. В.* Тулсидас. М., 1987. С. 29. Нужно отметить, что движение *бхакти* долгое время игнорировалось на Западе, поскольку ему ошибочно приписывали неравноправие и религиозную нетерпимость (См.: *Lele, Jayant.* The Bhakti movement... P. 2–3).

⁴⁹ «Бхакти не было единым, скорее это был комплекс религиозно-сектантских движений индийского средневековья, различных по форме проявления, по социальной сущности и постоянно эволюционировавших» (*Цветков Ю. В.* Тулсидас. С. 47).

⁵⁰ См.: *Gonda J.* Viṣṇuism and Śivaism. A comparison. London, 1970. P. 22.

последующую культурную историю Индии. По силе (разумеется, не по сути) воздействия, которое движение *бхакти* оказало на религиозную и культурную жизнь Индии, его можно сравнить, быть может, лишь с Реформацией в Европе⁵¹.

Подъему движения *бхакти* сопутствует расцвет культуры. Это особенно заметно на примере литературы, которая создается не только на санскрите, но и на национальных языках. Именно к этому периоду принадлежат выдающиеся поэты Кабир, Сурдас, Видьяпати, Бильвамангала (Лилашука), Тулсидас и др. Можно согласиться с А.Л.Бэшем, который оценивает *бхакти* как наиболее значительный вклад средневековой Индии в ее культуру⁵².

В Бенгалию вайшнавизм проникает либо в эпоху Гуптов, либо вскоре после их падения — таково, по крайней мере, мнение С.К.Дэ⁵³. Вероятно, первыми вайшнавами Бенгалии были последователи школы *бхагаватов*. Об этом свидетельствует ряд эпиграфических и других памятников — наскальная надпись в Сушунни, скульптуры в Пахарпуре и др. В Белаве сохранилась надпись XI в., с упоминанием Кришны. К началу XII в. относится творчество бенгальского поэта Умапати Дхары, который на-

⁵¹ Б.Фаликов сравнивает Чайтанью и Лютера: «Как и Лютер, Чайтанья считал, что пламенная вера в Бога важнее для спасения, чем совершение богоугодных (ритуальных) действий; как и Лютер, он обратился с проповедью непосредственно к народу, минуя посреднические функции жрецов-брахманов; как и Лютер, он стремился сделать священные тексты доступными, проповедуя на местных диалектах» (Фаликов Б. Лютер и Чайтанья: демократизация кришнаизма на Западе // *Континент*. 1996. №3. С.286). Такое же сопоставление есть у М.Моньер-Вильямса (*Monier-Williams M. The Vaishnava Religion with special reference to the Śikṣā-pātrī of the modern sect called Svāmī-Nārāyaṇa // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1982. Vol. 14. P.305) и Д.Сена (*Sen, Dineshchandra. The Vaiṣṇava Literature... P.iii-iv*). Вместе с тем, вопрос о возможности сопоставления движения *бхакти* с Реформацией, безусловно, спорный (См.: *Ванина Е. Ю. Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993. С.139–154*).

⁵² *A Cultural History of India / Ed. by A.L.Basham. Oxford, 1975. P.58*. Как пишет Б.Немаде, «движение *бхакти* ознаменовалось наиболее значительным творческим подъемом индийской мысли за нынешнее тысячелетие» (*Nemade, Bhalchandra. The Revolt of the Underprivileged Stile in the Expression of the Workori Movement in Maharashtra // Journal of Asian and African Studies*. 1980. Vol. XV. No. 1–2. P.113).

⁵³ *De, Sushil Kumar. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. Calcutta, 1961 (1942). P.8*.

писал поэму «Чандрачуда-чарита» (Candracūḍa-carita), а также песни о Радхе и Кришне на санскрите и бенгали⁵⁴. Но наиболее яркое литературное свидетельство укорененности вайшнавизма на бенгальской почве — это, безусловно, «Гита-говинда» (Gītā-govinda) Джаядевы (XI в.), широко прославившаяся в Бенгалии. Главным действующим лицом «Гита-говинды» выступает Кришна, причем не как *аватара* Вишну, но как глава и источник всех остальных *аватар*, что выражено в знаменитом «Гимне десяти аватарам» (Daśāvatāra-stotra)⁵⁵. «Гита-говинда», сочетающая санскритскую ученость со свободой и лиричностью народной поэзии, сразу же приобрела огромную популярность. За относительно короткое время были написаны более 40 комментариев к ней и более 10 подражаний⁵⁶. Впоследствии в Бенгалии получают распространение песни Видьяпати (XIV–XV вв.) на майтхили, которые наряду с «Гита-говиндой» особо почитаются в среде вайшнавов⁵⁷. Другим крупным бенгальским автором этого периода, чье творчество было связано с вайшнавской тематикой, был Чандидас, писавший песни о Радхе и Кришне, хотя и был шактом.

Несмотря на то, что к концу XV в. в Бенгалии существовала литературная традиция, имевшая самое прямое отношение к вайшнавизму, вайшнавов в Бенгалии было немного; гораздо популярнее были буддизм и тантризм⁵⁸. Навадвипа, главный город Бенгалии, находившейся почти целиком под властью мусульман, славилась как центр традиционной брахманской учености; гордостью ее был знаменитый Рагхунандана Бхаттачарья, религиозный законник и ортодокс, составивший колоссальный свод правил, регулирующих кастовые отношения⁵⁹. Другой достопримечательностью Навадвипы была широко известная школа «новой логики» (navya-nyāya),

⁵⁴ Sen, Dineshchandra. The Vaiṣṇava Literature... P. 3–4.

⁵⁵ Автор поэмы выражает почтение Кришне, называя Его «Принимающим десять обличий» (daśākṛti-kṛte kṛṣṇāya tubhyaṁ namaḥ) (Цит. по: De, Sushil Kumar. Early History... P. 11).

⁵⁶ De, Sushil Kumar. Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calcutta, 1960. P. 80–81.

⁵⁷ Серебряный С. Д. Видьяпати. М., 1980. С. 7.

⁵⁸ См.: Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement: A Study of the Vaishnavism of Bengal. Calcutta, 1925. P. 3.

⁵⁹ De, Sushil Kumar. Early History... P. 29.

где культивировался дух секулярной учености⁶⁰. Немногочисленными вайшнавами Навадвипы все это воспринималось как катастрофический упадок религии⁶¹. Духовным лидером вайшнавов Навадвипы был Адвайта Ачарья, последователь знаменитого подвижника Мадхавендры Пури⁶², о котором в «Вайшнава-тошани» (Vaiṣṇava-toṣaṇi) Санатаны Госвами утверждается, что именно он был «тем, кто посадил в мире древо *кришна-бхакти-расы*» (lokeṣu-aṅkurito yena kṛṣṇa-bhakti-rasāṅghriṇaḥ)⁶³. Другим известным предшественником Чайтаньи был Харидаса Тхакур, перешедший в вайшнавизм из ислама. Как рассказывается в «Чайтанья-чаритамрите» Кришнадасы, удрученные царящим вокруг безбожием Харидаса и Адвайта молили Кришну о том, чтобы Он явился спасти мир⁶⁴. Ответом на эту мольбу и было нисшествие в мир Чайтаньи — основателя бенгальского вайшнавизма.

Чайтанья (1486–1533) родился в Навадвипе в брахманской семье⁶⁵. Уже в юности он прославился своей ученостью и даже открыл собственную школу, где преподавал логику и другие

⁶⁰ Как пишет М. Т. Кеннеди, «Атмосфера культивировавшейся в ней (Навадвипе. — С. В.) учености была почти целиком секулярной. Главной заботой здесь было приобретение светского образования, а вовсе не поиск решения вопросов, связанных с душой и Бесконечным» (Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement. P. 4).

⁶¹ В пьесе Кавикарнапуры «Чайтанья-чандродая-натака» (Caitanya-candrodaya-nāṭaka) сообщается о «ложных аскетах», «дурных тантриках», о людях, предающихся мясоедению и винопитию. Вриндавана Даса в поэме «Чайтанья-бхагавата» (Caitanya-bhāgavata) говорит о царящем повсюду безверии и религиозном формализме (De, Sushil Kumar. Early History... P. 29).

⁶² По поводу того, к какой именно традиции принадлежал Мадхавендра Пури, ведутся споры (См.: Ibid. P. 17–18, а также: Hardy, Friedhelm. Mādhavendra Purī: a link between Bengal Vaiṣṇavism and South Indian Bhakti // Journal of the Royal Asiatic Society. 1974. No. 1. P. 23–41).

⁶³ De, Sushil Kumar. Early History... P. 23.

⁶⁴ CC Adi (Vol. 1) 3.108–110. P. 225–226, а также: CC Ant (Vol. 1) 3.223–226. P. 323–325.

⁶⁵ См.: CBh Adi 2–3. P. 11–35; а также: CC Adi (Vol. 3) 13. P. 55–128. Жизнь Чайтаньи подробно отражена в агиографических произведениях, важнейшие среди которых — «Чайтанья-чаритамрита» Кришнадасы Кавираджи, «Чайтанья-бхагавата» Вриндаваны Дасы, «Чайтанья-мангала» (Caitanya-maṅgala) Лочаны Дасы, «Кришна-чайтанья-чаритамрита» (Kṛṣṇa-caitanya-caṛitāmṛta) Мурари Гупты, «Кришна-чайтанья-чаритамрита-махакавья» (Kṛṣṇa-caitanya-caṛitāmṛta-mahākāvya) и «Чайтанья-чандродая-натака» Кавикарнапуры, «Према-виварта» (Prema-vivarta) Рагхавы Пандита и др.

предметы⁶⁶. В 1509 г. Чайтанья отправляется в Гаю, чтобы совершить там поминальный обряд по умершему отцу, и встречает ученика Мадхавендры Ишвару Пури, у которого получает духовное посвящение⁶⁷. После этого Чайтанья начинает проявлять признаки необычайного религиозного вдохновения; он прекращает преподавать и становится проповедником. Под влиянием этой перемены родные и друзья Чайтаньи начинают воспринимать его как нисшедшего в мир Бога. Вместе с ним они предаются экстатическому пению имен Кришны, что вызывает враждебность ортодоксально настроенных жителей Навадвипы. Это приводит к конфликту с мусульманскими властями, который, однако, завершается удачно для Чайтаньи и его последователей⁶⁸, после чего они больше не встречаются на своем пути препятствий такого рода. Вместе с единомышленниками Чайтанья начинает проповедовать по всей Бенгалии.

Вскоре, оставив семейную жизнь и став *санньясином*, Чайтанья совершает паломничество в Южную Индию. Он посещает известные религиозные центры и повсюду приобретает последователей. Под влиянием его проповеди к нему присоединяются жители разных провинций Индии, люди разной этнической, религиозной и кастовой принадлежности⁶⁹. После этого Чайтанья отправляется в традиционные центры северного вайшнавизма — Вриндаван и Матхуру⁷⁰. В ходе путешествия Чайтанья встречается с Санатаной Госвами и Рупой Госвами, в будущем — крупными вайшнавскими теологами, и дает им наставления, которые впоследствии лягут в основу доктрины бенгальского вайшнавизма.

В дальнейшем Чайтанья поселяется в Пури (Орисса), где проводит дни в окружении учеников и последователей, среди которых — известный логик, последователь навья-ньяя, Васудева Сарвабхаума (Бхаттачарья) и царь Ориссы Пратапа-рудра. Последние годы жизни, поглощенный религиозными

⁶⁶ См.: CBh Adi 10–12. P. 88–121.

⁶⁷ CC Adi 17.8–9. P. 260–261.

⁶⁸ Как рассказывается в поэме Кришнадасы, Чайтанья обратился к вайшнавизму мусульманского наместника Навадвипы (CC Adi (Vol. 3) 17.143–226. P. 334–374).

⁶⁹ См.: CC Mdh (Vol. 3) 9. P. 289–382; Mdh (Vol. 4) 9. P. 1–108.

⁷⁰ Находятся на территории нынешнего штата Уттар Прадеш.

переживаниями, Чайтанья общается только с небольшой группой наиболее близких учеников. Незадолго до своего ухода он диктует им «Поучение в восьми стихах» (*Śikṣāṣṭaka*), свое единственное произведение⁷¹.

После смерти Чайтаньи начатое им движение успешно распространяется его учениками и последователями⁷². В Бенгалии лидерами становятся Вирахадра — сын Нитьяланды (ближайшего сподвижника Чайтаньи) и вдова Нитьяланды Джаннава Деви; в Матхуре и Вриндаване — «Вриндаванские Госвами» (Рупа, Санатана, Джива и др.); в Ориссе — Шьямананда и Расикананда; проповедь бенгальских *вайшнавов* заметна в Ассаме, а также в городах Западной Индии — Джайпуре, Лахоре, Мултани и Пандарпуре⁷³. Последователи Чайтаньи занимаются систематизацией его учения в собственных философских и теологических трудах. Наиболее значительные произведения такого рода принадлежат Рупе, Санатане и Дживе. Пишется большое количество агиографий, посвященных Чайтанье и его последователям. Появляется множество сочинений самых разнообразных жанров — поэм, религиозных песен и гимнов. Влияние бенгальского вайшнавизма испытывают даже некоторые невайшнавские авторы⁷⁴.

До начала XVIII в. бенгальский вайшнавизм переживает подъем. Важной частью религиозной жизни бенгальских вайшнавов становятся празднества, уличные шествия и многолюдные совместные трапезы, на которые приглашаются все желающие, включая и парий традиционного кастового общества, поскольку достоинство человека определяется отныне вовсе не кастой, а преданностью Богу⁷⁵. На деньги богатых последо-

⁷¹ CC Ant (Vol. 5) 20. P. 243–318.

⁷² История движения и жизнь главных последователей Чайтаньи освещается в таких текстах как «Бхакти-ратнакара» (*Bhakti-ratnākara*) и «Нароттама-виласа» (*Narottama-vilāsa*) Нарахари Чакраварти, «Према-виласа» (*Prema-vilāsa*) Нитьяланды Дасы, «Расика-мангала» (*Rasika-maṅgala*) Гопиджанаваллабхи и др.

⁷³ Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. New Delhi, 1997. P. 113.

⁷⁴ Так, например, некоторые бенгальские шакты в посвящениях к своим трудам восхваляют Чайтанью как воплощение Кришны (*Ibid.* P. 156).

⁷⁵ См.: *Ibid.* P. 149–150. В «Чайтанья-бхагавате» приводятся универсалистские заявления Харидасы, ученика Чайтаньи, который говорит, обращаясь к мусульманскому навабу: «Послушай, отец, Всевышний у всех один, различие только в именах, [которыми Его] наделяют индусы и мусульмане. В Коране и

вателей и почитателей строятся многочисленные храмы. В одном только Пури насчитывается около 300 храмов, посвященных Кришне и Чайтанье, а во Вриндаване — более 500⁷⁶. Продолжается разработка философско-теологической системы бенгальского вайшнавизма; этот труд выполняют крупнейшие вайшнавские мыслители этого периода — Вишванатха Чакраварти и Баладева Видьябхушана (XVII–XVIII вв.).

В XVIII в. движение начинает угасать. Возникают разнообразные «толки», в которых первоначальное учение Чайтаньи предстает в сильно измененном виде⁷⁷. С другой стороны, под влиянием брахманской ортодоксии в среде бенгальских вайшнавов начинают образовываться своего рода касты: появляются «потомственные» вайшnavы, которые владеют храмами и передают по наследству право служения в них, что противоречит первоначальным универсалистским установкам движения⁷⁸. В результате к началу XIX в. бенгальский вайшнавизм приходит в упадок.

Вторая половина XIX в. характеризуется новым подъемом движения, который связывают с именем Бхактивиноды Тхакура. Благодаря активности Бхактивиноды, в том числе и литературной⁷⁹, возобновляется проповедь учения Чайтаньи в Бенгалии и Ориссе⁸⁰. Продолжателем дела Бхактивиноды становится его сын — Бхактисиддханта Сарасвати (1874–1936), который

Пуранах говорится об одной и той же Высшей цели — едином и неделимом вечном Сущем, чистом и нетленном. Во всей полноте восседает Он в каждом сердце» (CBh Adi 11.73–75. P. 106) (Санскритский и бенгальский тексты всех приводимых в исследовании цитат из источников даны в Приложении 1).

⁷⁶ Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. P. 167.

⁷⁷ Участники этих новообразованных групп получили общее название *сахаджия* (sahajīya). Об особенностях религиозной практики *сахаджии* и их отличии от «ортодоксальных» бенгальских вайшнавов см.: Ray, Bepin Gopal. Religious Movements in modern Bengal. Santinicketan, 1965. P. 58, 61–63. О литературе последователей одной из разновидностей *сахаджии* см.: Бросалина Е. К. Песенное творчество баулов и формирование бенгальского романтизма // Литературы Индии / Под ред. Н. И. Пригариной и А. С. Сухочева. М., 1989. С. 73–84.

⁷⁸ См.: Ray, Bepin Gopal. Religious Movements... P. 58.

⁷⁹ Бхактивинода издает немало книг на санскрите и бенгали, а также на английском, например, The Bhagavat: Its Philosophy, Its ethics & Its Theology (1869), а также Sri Chaitanya Mahāprabhu. His Life and Precepts (1896). Последняя была послана им в несколько западных библиотек.

⁸⁰ См.: Rūpa-vilāsa dāsa. The Seventh Gosvami. A Biography of His Divine Grace Śrīla Saccidānanda Bhaktivīnoda Ṭhākura (1838–1914). Washington, 1989. P. 82–94.

проповедует не только в Бенгалии и Ориссе, но и в других индийских штатах. Своих учеников-*санньясинов* Бхактисиддханта впервые посылает проповедовать за пределы Индии⁸¹. Он создает всеиндийское религиозное движение «Гаудия Матх», которое, правда, просуществовало как единая организация недолго. Наконец, уже в 60-е годы XX в. Свами Прабхупада успешно переносит проповедь бенгальского вайшнавизма на Запад — сначала в США, а потом и в другие страны⁸².

О значении бенгальского вайшнавизма для социальной и культурной жизни Бенгалии и других регионов Индии мы упоминали в самом начале исследования. Чтобы подчеркнуть это значение, мы приведем лишь две цитаты. Так, А.Н.Чаттерджи пишет: «Движение, инициированное Чайтаньей, можно рассматривать как социально-реформистское, поскольку в нем отвергались кастовые различия и табу. Его результатом было возникновение среди вайшнавов Бенгалии и Ориссы новой общины единомышленников, которые руководствовались новыми социальными нормами. Даже последователи других направлений в этом регионе не избежали воздействия доктрины, выдвинутой Чайтаньей. Точно также, значительное влияние Чайтаньи испытало средневековое общество Ассама»⁸³. Другое высказывание принадлежит С.К.Дэ: «Одной из важнейших особенностей движения Чайтаньи, — пишет он, — была необычайная литературная активность его участников. Непосредственным доказательством силы и жизненности их вдохновения может служить огромное количество созданных ими произведений, как на ученом классическом санскрите, так и на живом народном языке. Объем, разнообразие и яркость литературы движения поразительны. С одной стороны, в изобилии представленная в песенном и повествовательном жанрах на национальных языках, она поистине дала начало новой литературной эпохе, особенно если учесть значительность ее вклада, его разнообразие и красоту. С другой стороны, благодаря своей

⁸¹ *Sraman, Bhaktikusum*. Prabhupāda Sarasvatī Thākura. Sree Mayapur, Nadia, 1983. P. 335–336.

⁸² См., например: Hare Krishna, Hare Krishna. Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West / Ed. by S.J. Gelberg. New York, 1983. P. 101–161 (Интервью с Томасом Дж. Хопкинсом).

⁸³ *Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya*. P. 243.

добротной и тщательно проработанной продукции в области теологии, философии и ритуала, а также яркой и сочной поэзии на санскрите, она внесла вклад в санскритскую ученость и обогатила санскритскую религиозную литературу»⁸⁴.

Из приведенного очерка видно, что история бенгальского вайшнавизма отчетливо делится на три периода. Первый длится с начала проповеди Чайтаньи в Навадвипе и завершается в первой половине XVIII в., когда начинается его упадок. На этот период приходится жизнь и деятельность всех тех авторов, которых можно считать создателями философско-теологической системы бенгальского вайшнавизма: Рупы Госвами, создателя теории *бхакти-расы*; Дживы Госвами, главного систематика доктрины школы; Баладевы Видьябхушаны, создателя комментариев к главным текстам веданты и др. Следующий период — период упадка, в который не было создано сколько-нибудь выдающихся трудов. Наконец, третий период — период нового подъема движения. Этот период был ознаменован выдающимся творчеством Бхактивиноды Тхакура и других вайшнавских теологов, однако творчество их, хотя и во многом самобытное, целиком основывается на трудах авторов XVI–XVIII вв. Поэтому в исследовании представляется целесообразным опираться главным образом на труды авторов первого периода.

Еще один вопрос, на котором мы должны остановиться: традиция и традиционность в бенгальском вайшнавизме. Если понимать под традицией совокупность передаваемых от одного поколения к другому элементов религиозной и теологической доктрины, форм религиозного опыта, религиозной практики, этикета, нравственных установок, форм социальной жизни и т.д., то наиболее близким по значению к термину «традиция» будет санскритский термин *sampradāya* — букв. «передавание»⁸⁵. *Сампрадая* есть единство этих элементов, вобравшее в себя всю прошлую традицию и представляющее

⁸⁴ *The Padyāvalī* by Rūpa Gosvāmin / Ed. by S.K.De. Dacca, 1934. P. i–ii (Introd.).

⁸⁵ Отметим, что сами термины «традиция» и *сампрадая* практически совпадают по значению (лат. *traditio* — «передача»). Термину *сампрадая* присущ также оттенок «целостности», «совершенства».

ее в настоящем. В понятие *сампрадаи* входит ее соотнесенность с другими традициями, а также способность, не меняясь со временем, быть живым источником знаний и опыта. В представлении вайшнавов, вне *сампрадаи* религиозная практика бесплодна, так как составляющие ее основу *мантры* (mantra) действенны только в том случае, если получены от авторитетного представителя традиции (sampradāya-vihīnā ye mantrās te viphalā matāḥ)⁸⁶. Согласно мнению, распространенному среди последователей вайшнавских школ, есть четыре аутентичных вайшнавских *сампрадаи*, в качестве основателей которых почитаются богиня Лакшми (śrī-sampradāya), Шива (rudra-sampradāya), Брахма (brahma-sampradāya) и Кумары⁸⁷ (kumāra-sampradāya)⁸⁸. Каждая *сампрадая* имеет также собственного «изначального учителя» (mūlācārya), или «учителя веданты» (vedāntācārya), обычно автора базовых комментариев к «Веданта-сутре», главным Упанишадам и «Бхагавад-гите», на которых основывается ее философская и теологическая доктрина. В *шри-сампрадае* «учителем веданты» считается Рамануджа, в *рудра-сампрадае* — Вишнусвами, в *брахма-сампрадае* — Мадхва, в *кумара-сампрадае* — Нимбарка. Хотя все четыре *сампрадаи* считаются аутентичными, между ними имеется различие, которое выражается в различии представлений о сущем (para-tattva), о предмете поклонения (upāśya-tattva), о цели религиозной практики (sādhya-tattva), о способах достижения этой цели (sādhana-tattva) и критериях, согласно которым определяется, кто является истинным последователем традиции, а кто нет (sādhaka-tattva)⁸⁹.

Важнейшее условие существования религиозной традиции — механизм, обеспечивающий ее сохранность. Таковым может быть община, семейные обычаи, системы воспитания и образования, однако главным, принципиальным механизмом передачи вайшнавской традиции является духовная преемственность (guru-paramparā, букв. «от одного наставника к дру-

⁸⁶ PṛmR 5. P. 3.

⁸⁷ Кумары — четверо легендарных мудрецов-младенцев, сыновей Брахмы (См.: BhṅP (pt.1) 3.12.4–6. P. 496–499; 3.15.26–50. P. 668–709).

⁸⁸ См.: PṛmR 5. P. 4.

⁸⁹ *Nārāyaṇa Mahārāja, Bhaktivedānta*. Five Essential Essays Refuting Common Misconceptions in Our Vaiṣṇava Community Today. Mathurā, (?). P. 75.

гому»). Каждый последующий в такой преемственности — ученик предыдущего; так, через связь учитель—ученик передается знание и формы религиозного опыта⁹⁰. «Звеном» *парампары* может считаться лишь человек, достигший контроля над собой⁹¹, что является необходимым условием его нравственного и духовного совершенства — это предохраняет традицию от искажений. Каждая *сампрадая* имеет специальные списки «звеньев» *парампары*, в которых можно проследить ее генеалогию⁹². Будучи разверткой традиции во времени, *гуру-парампара* обеспечивает ее неизменность и выражает ее диахронный аспект. Именно эти характеристики, наряду с принадлежностью к авторитетной *сампрадае*, и являются условием традиционности школы или учения.

Последователи бенгальского вайшнавизма именуют свою традицию «бенгальской *сампрадаей*, берущей начало от Брахмы и имеющей в качестве *мула-ачарьи* Мадхву» (*brahma-madhva-gauḍīya-sampradāya*). Принадлежность бенгальского вайшнавизма к *сампрадае* Мадхвы оспаривается некоторыми исследователями и даже некоторыми конфессиональными традиционными авторами⁹³, которые указывают на ряд серьезных доктринальных расхождений между двумя школами; но мы не будем затрагивать эту сложную дискуссию; скажем только, что, хотя характер связи между бенгальским вайшнавизмом и *сампрадаей* Мадхвы можно оценивать по-разному, такая связь безусловно существует, и этому есть немало подтверждений. Если же принять во внимание отсутствие свидетельств в пользу принадлежности бенгальских вайшнавов к какой-либо другой *сампрадае*, то можно согласиться с О.Б.Л.Капуром, который на этом основании заключает: хотя из-за очевидных доктринальных

⁹⁰ Ср. с «Бхагавад-гитой»: «Обретенное таким способом — через *парампару* — [знание] это постигли цари-мудрецы» (BhG 4.2. Р. 117).

⁹¹ Характеристики такой личности приводятся у Рупы Госвами: это «уравновешенный [человек], который способен подчинять побуждения речи, ума, гнева, языка, чрева и детородного органа...» (UṛAmṛ 1. Р. 1).

⁹² Например, такой список приводит Баладева Видьябхушана (См.: PrmR 1.7. Р. 4–5).

⁹³ См., например: *Sunderānanda Vidyāvinoda*. Acintya-bhedābheda-vāda. Calcutta, 1951. Р. 207–213; 240–241.

различий связь между двумя школами и носит формальный характер, бенгальский вайшнавизм безусловно можно считать ветвью *сампрадаи* Мадхвы⁹⁴.

Перечисляя особенности, отличающие бенгальский вайшнавизм от других вайшнавских традиций, можно назвать здесь «учение о непостижимо-единораздельном сущем» (*acintya-bhedābheda-tattva-vāda*); представление о *бхакти* не только как о средстве, но также как о цели духовного пути; почитание Кришны (а не Вишну или Нараяны) в качестве Всевышнего и т.д. Но принципиальная особенность бенгальского вайшнавизма, которая, на наш взгляд, предваряет все другие — это опора на «Бхагавата-пурану» как на основной священный текст и попытка создать учение практически целиком на ее основе. Как отмечает С.К.Дэ, другие школы, начиная с школы Мадхвы, также пытались основываться на этом тексте, авторитетнейшем для всего индийского средневековья, но мыслители бенгальского вайшнавизма сделали это со всей решительностью, благодаря чему их учение по сути есть завершенная систематизация учения «Бхагаваты»⁹⁵. Именно на основе «Бхагаваты» сначала Чайтаньей, а потом его последователями было развито учение о *бхакти-расе* (*bhakti-rasa*), получившее интерпретацию в терминах традиционной индийской поэтики, что также есть уникальная черта бенгальского вайшнавизма, отличающая его от других вайшнавских школ. На основе учения о *бхакти-расе* бенгальскими мыслителями была развита религиозная практика, ядро которой — не ритуальное храмовое поклонение, как в других вайшнавских *сампрадаях*, а коллективное пение имени Бога (*saṅkīrtana*). Помимо всего прочего, нужно упомянуть здесь характерный для бенгальского вайшнавизма культ Радхи и поклонение Радхе и Кришне вместе, а также культ самого Чайтаньи, который почитается бенгальскими вайшнавами в качестве воплощения Радхи и Кришны.

⁹⁴ Kapoor O.B.L. The Philosophy... P. 46.

⁹⁵ De, Sushil Kumar. The Early History... P. 265.

Глава 3. ТЕКСТЫ БЕНГАЛЬСКОГО ВАЙШНАВИЗМА

Как и все традиционные школы индийской мысли, бенгальские вайшnavы признают авторитет Вед. Однако, в отличие от ортодоксального брахманизма, они относят к Ведам не только *шрути* (*śruti*), т.е. Веды, Брахманы, Араньяки и Упанишадy, но и весь огромный корпус *смрити* (*smṛti*), включая Пураны, «Махабхарату», Панчаратру и др. Такое широкое понимание Вед обосновывается, в частности, ссылкой на следующий текст «Бхагавата-пураны»: «[Вьясой] были выделены четыре Веды — “Риг”, “Яджур”, “Сама” и “Атхарва”. Итихасы и Пураны называются Пятой Ведой»⁹⁶. Джива Госвами утверждает, что Веды охватывают и *шрути* и *смрити*: *шрути* отличаются от *смрити* лишь ударениями и особым порядком слов (*svara-krama-bhedāt*), но едины с ними по смыслу. К тому же и Веды и Пураны имеют боговдохновенный, «сверхчеловеческий» источник (*apauruṣeyatvenābhedaḥ*) — и те и другие вышли из дыхания Высшего Существа⁹⁷.

Вместе с тем, следуя общей традиции теистической веданты, бенгальские вайшnavы подразделяют весь корпус священной литературы в соответствии с «тремя путями» — «путем деяний» (*karma-mārga*), «путем знания» (*jñāna-mārga*) и «путем *бхакти*» (*bhakti-mārga*), соответственно на «раздел деяний» (*karma-kaṇḍa*), «раздел знания» (*jñāna-kaṇḍa*) и «раздел поклонения» (*upāśana-kaṇḍa*). В этой иерархии низший уровень занимают тексты *карма-канды*, к которым относят главным образом гимны Вед, посвященные богам ведийского пантеона, а также правила жертвоприношений. Далее следуют тексты *джняна-канды* — сюда относится большая часть текстов Упанишад. Наконец, высший уровень занимает *упасана-канда* — тексты, предметом которых служит *бхакти* — главным образом Пураны и Панчаратра, частично — «Махабхарата» и др. Ясно, что интерес последователей Чай-

⁹⁶ BhgP 1.4.20. P. 221.

⁹⁷ TttvS 12. P. 22–23. Джива ссылается также на BhgP 1.4.20; 3.12.37, 39; ChUp 7.1.2; BrhUp 2.4.10 и др.

тання сосредоточен больше всего на текстах *упасана-канды*, гораздо меньше — на *джняна-канде*, и меньше всего — на текстах *карма-канды*⁹⁸. Поэтому мы опустим рассмотрение последней и перейдем к характеристике двух первых.

Панчаратра — обширный корпус текстов, на которых основывалось учение одноименной школы. Согласно Дживе Госвами, в них дается верный и легкий метод поклонения Нараяне, а потому к ним должен обратиться тот, кто желает постичь суть Вед⁹⁹. Традиция насчитывает 108 Панчаратра-самхит (*Raṅgaśāstra-saṁhitā*); но в действительности их число значительно больше, согласно С.Джайсвал — не менее 215¹⁰⁰. Большинство исследователей относит тексты Панчаратры к времени более позднему, чем «Махабхарата», поскольку в них, в отличие от последней, немало элементов тантрического характера. Но есть мнение, что по крайней мере ранние тексты Панчаратры, к которым, например, относится такой известный текст как «Ахирбудхнья-самхита», могли существовать и раньше «Махабхараты»¹⁰¹. В Панчаратре больше говорится о поклонении Нараяне; однако в «Нарада-панчаратре» (*Nārada-raṅgaśāstra*) описываются деяния Кришны-ребенка¹⁰², а «Брахма-самхита» содержит гимн, целиком посвященный Кришне¹⁰³. Важнейший элемент учения Панчаратры, встречающийся также и в бенгальском вайшнавизме — доктрина о поэтапных манифестациях Бога (*vyūha*). В целом Панчаратра предписывает путь *бхакти* и содержит подробные наставления по практике *бхакти-йоги*¹⁰⁴, хотя во многих текстах этого раздела священной литературы предписывается достижение

⁹⁸ В отличие от Мадхвы, написавшего специальный комментарий к «Ригведе» (*Rg-bhāṣya*), бенгальские авторы не комментировали ведийские тексты, хотя ссылки на гимны «Ригведы» есть и у них.

⁹⁹ PrmS 17. P. 71.

¹⁰⁰ Jaiswal, *Suvira*. The Origin... P. 22.

¹⁰¹ Kapoor O.B.L. The Philosophy... P. 5. О связи учения Панчаратры с тантризмом см.: Chakravarti, *Chintaharan*. The Tantras: Studies of Their Religion And Literature. Calcutta, 1963. P. 57.

¹⁰² Bhandarkar R.G. Vaishnavism... P. 40.

¹⁰³ BrSmh 5.28–56. P. 47–102.

¹⁰⁴ Эти наставления были использованы Санатаной и Гопалой Бхаттой, составившими свод правил религиозной практики бенгальских вайшнавов.

знания с использованием методов восьмиступенчатой *йоги*¹⁰⁵. Из текстов Панчаратры бенгальские авторы чаще всего обращаются к «Нарада-панчаратре» и «Брахма-самхите». Последняя, согласно «Чайтанья-чаритамрите», была найдена самим Чайтаньей в одном из храмов Южной Индии¹⁰⁶. К Панчаратре примыкают «Шандилья-сутра» и «Нарада-бхакти-сутра» (Nārada-bhakti-sūtra) — два важных текста, в которых в краткой форме выражено учение о *бхакти*.

Пураны — значительные по объему тексты, передававшиеся в древности сказителями-*сутами* (sūta)¹⁰⁷, составленные из самого разнообразного материала — царских родословий, описаний творения, религиозных наставлений, гимнов и т. д. Датировка Пуран — вопрос сложный и спорный, поэтому мы не будем на нем задерживаться; скажем только, что, по мнению П. Д. Сахарова, легший в основу Пуран нарративный жанр начал складываться уже в XII–VI вв. до н. э., тогда как оформление их произошло значительно позже¹⁰⁸. Традиция же относит создание Пуран к гораздо более раннему времени. Джива Госвами утверждает со ссылкой на «Ваю-пурану», что эти тексты составляют особую дополнительную часть «Яджурведы»¹⁰⁹. Традиционно признаются перечисляемые в «Бхагавате» 18 Пуран¹¹⁰, но Джива заявляет, что большинство их пронизаны страстью (gājasāni) и невежеством (tāmasāni), поскольку славят не Вишну, а прочих богов; поэтому способ-

¹⁰⁵ См.: Schrader, Otto. Introduction to the Pāñcarātra and Ahirbudhnyā Samhitā: In 2 vols. Madras, 1916. Vol. 2. P. iii, 151.

¹⁰⁶ CC Mdh (Vol. 1) 1.120. P. 76.

¹⁰⁷ Wintemitz M. A History of Indian Literature. Calcutta, 1977. P. 528.

¹⁰⁸ Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991. С. 7, 29.

¹⁰⁹ TītvS 14. P. 27.

¹¹⁰ То есть «Брахма», «Падма», «Вишну», «Шива», «Линга», «Гаруда», «Нарада», «Бхагавата», «Агни», «Сканда», «Бхавишья», «Брахма-вайварта», «Маркандея», «Вамана», «Вараха», «Матсья», «Курма», «Брахманда» (BhgP 12.7.23–24. P. 219–220). Этот список не является исчерпывающим. Даже если не считать неиндуистские Пураны (джайнские, буддийские, христианские), так называемые «местные» Пураны типа кашмирской «Ниламата-пураны» или гуджаратской «Малла-пураны», а также индуистские пураны, написанные не на санскрите, общее число Пуран насчитывает несколько десятков памятников (Сахаров П. Д. Мифологическое повествование... С. 7, 106, примеч.).

ностью наделять истинным знанием (*samyag-jñāna-pradātva*) обладают только те Пураны, которые проникнуты благостью, т.е. «Вишну», «Нарада», «Бхагавата», «Гаруда», «Падма» и «Вараха»¹¹¹. В действительности, помимо «Бхагаваты», заметную роль в бенгальском вайшнавизме играют лишь «Падма-пурана» и «Вишну-пурана». Так, на «Вишну-пуране» основывается один из важнейших элементов теологической доктрины бенгальского вайшнавизма — учение об энергичных манифестациях Бога. К остальным Пуранам бенгальские авторы обращаются гораздо реже. Вместе с текстами Панчатраты пуранические тексты служат им основанием для разработки методов религиозной практики.

Роль «Бхагавата-пураны» для всей религиозной литературы Индии уникальна — это, например, подчеркивает С. Дасгупта¹¹². Согласно С.К. Дэ, введение «Бхагаваты» в состав базовых текстов было поворотным пунктом в истории всего вайшнавизма¹¹³. Мы уже упоминали об исключительной важности этого текста для бенгальского вайшнавизма, а также о том, что одной из важнейших особенностей данной школы была попытка ее теоретиков выстроить всю доктрину целиком на фундаменте «Бхагаваты». Предпосылкой тому послужила цельность последней¹¹⁴. Тогда как содержание других Пуран очень разнородно и зачастую противоречиво, «Бхагавата», как указывает М. Винтерниц, представляет собой изложение единой доктрины, объединенное единой композицией¹¹⁵. Как пишет Т. Дж. Хопкинс, «подчеркивание роли *бхакти*, или преданности, по отношению к Вишну и его различным воплощениям, является главной, если не единственной

¹¹¹ PmS 17. P. 67–68.

¹¹² Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi, 1992 (1922). Vol. 4. P. 1.

¹¹³ De, Sushil Kumar. The Early History... P. 6.

¹¹⁴ Вопрос датировки этого текста, ввиду его сложности, мы также опустим; укажем только, что наиболее раннее упоминание «Бхагаваты», относящееся к 1030 г., содержится у Ал-Бируни (См.: Абу Рейхан Бируни. Индия. М., 1995. С. 145).

¹¹⁵ Wintemitz M. A History... P. 556.

существенной чертой «Бхагаваты»¹¹⁶. «Бхагавата» считает *бхакти* не одним из путей богопознания, но единственным путем¹¹⁷. Помимо этого, как замечает Ф. Харди, «Бхагавата» — первое произведение на *санскрите*, в котором *бхакти*, в отличие, например, от *бхакти* «Бхагавад-гиты», носит выражено эмоциональный характер — именно такой, какой мы встречаем впоследствии в североиндийских вайшнавских школах, включая школу Чайтаны¹¹⁸.

Другая важная особенность «Бхагаваты» — ее несомненная связь с учением веданты, что также отмечают многие исследователи¹¹⁹, и что всячески подчеркивается в самом произведении: согласно собственным утверждениям «Бхагаваты», она выражает суть веданты (*sarva-vedānta-sāra*)¹²⁰. Наряду с идеей главенства *бхакти* над другими путями, это также привлекало к ней вайшнавских комментаторов¹²¹. Джива Госвами уделяет немало места обоснованию исключительности «Бхагаваты», приводя цитаты из других Пуран, в частности из «Гаруды», где утверждается, что «Бхагавата-пурана» выражает суть «Веданта-сутры» (*artho' yaṁ brahma-sūtrāṇām*), а потому служит «естественным комментарием» (*akṛtrima-bhāṣya*) к ней¹²². Поскольку же «Веданта-сутра» — это систематизация Упанишад, а Упанишады — «выводы из Вед» (*veda-anta*), то из этого следует, что «Бхагавата» есть также «вывод» из всей предшествующей ей священной литературы. Джива называет ее «“Самаведой” Пуран (*purāṇānām sāma-rūpaḥ*) и «окончательным выражением сути “Махабхараты”» (*bhāratārthasya vinirṇayaḥ*)¹²³. На основании этого Джива отказывается от систематического комментирования «Веданта-сутры» и целиком посвящает себя «Бхагавате».

¹¹⁶ Hopkins, Thomas J. The Social Teaching of the Bhāgavata Purāṇa // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu, 1966. P. 6.

¹¹⁷ Ibid. P. 7.

¹¹⁸ Hardy, Friedhelm. Viraha-bhakti. P. 41–43.

¹¹⁹ См., например: Ibid. P. 494.

¹²⁰ BhgP 12.13.15. P. 404–405.

¹²¹ Так, С. Дасгупта приводит названия 43 составленных в разное время комментариев к «Бхагавате» (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 1–2*).

¹²² TttvS 21. P. 57–58.

¹²³ TttvS 22. P. 64–66.

Ко времени Чайтаньи уже существовала развитая традиция комментирования «Бхагаваты»¹²⁴. Наиболее значительным из комментаторов-предшественников Дживы и других бенгальских авторов был Шридхара Свами (XIII в.), написавший «Бхавартха-дипику» (Bhāvārtha-dīpikā), которую Джива активно цитирует в своих «Сандарбхах». Следует сказать, что возможность, не покидая рамок веданты, основываться целиком на «Бхагавате» появляется у мыслителей бенгальского вайшнавизма именно благодаря трудам Шридхары, проделавшего подготовительную работу по концептуализации ее идей, тогда как решимость к этому была почерпнута ими в проповеди Чайтаньи.

Несмотря на такое предпочтение «Бхагаваты» всем прочим текстам, бенгальские вайшnavы как последователи веданты не могут обойти стороной ее текстуальную базу, в качестве которой традиционно почитается так называемая «тройная основа» или «тройной путь» (prasthāna-traya): Упанишады (śruti-prasthāna), «Веданта-сутра» (nyāya-prasthāna) и «Бхагавад-гита» (smṛti-prasthāna). Считалось, что наличие комментариев к текстам *прастхана-траи* составляет необходимое условие, чтобы школа могла именоваться школой веданты.

Упанишады, прежде всего, «главные» Упанишады,¹²⁵ самая древняя и наиболее почитаемая часть *прастхана-траи*, по составу и содержанию очень разнородны и без специальной систематизации не воспринимаются как выражение единой доктрины. На роль такой систематизации претендует «Веданта-сутра» Бадараяны, которого в вайшнавской традиции принято отождествлять с легендарным мудрецом Вьясой. Несмотря на это, все крупнейшие мыслители-ведантисты поми-

¹²⁴ В «Таттва-сандарбхе» Джива Госвами перечисляет некоторые из существовавших к его времени комментариев (TtvS 23. P. 60).

¹²⁵ «Иша» (īśa), «Кена» (Kena), «Катха» (Kāṭha), «Прашна» (Praśna), «Мундака» (Muṇḍaka), «Мандукья» (Māṇḍūkya), «Тайттирия» (Taittirīya), «Айtareя» (Aitareya), «Чхандогья» (Chāndogya), «Брихадараньяка» (Bṛhadāraṇyaka), а также «Шветашватара» (Śvetāśvatara), «Каушитаки» (Kauṣītaki) и «Майтри» (Maitri) (См.: Упанишады / Пер., исследование и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000). Традиционно принято считать, что число Упанишад — 108, но в действительности их более двухсот (Там же. С. [11]).

мо «Веданта-сутры», выступавшей в качестве главного предмета экзегезы, комментировали также и сами Упанишады, по крайней мере «главные».

Третья часть *прастхана-траи* — знаменитая «Бхагавад-гита», которая является едва ли не важнейшим текстом индуизма¹²⁶. В «Гите» философский материал излагается гораздо более систематично, чем в Упанишадах. Этот текст, внутренняя связь которого с Упанишадами очевидна, также может служить в качестве систематизированного изложения их доктрины, и не только ее, но, до некоторой степени, и всей индийской мысли¹²⁷. Разумеется, во всех школах веданты, в том числе и вайшнавских, комментировалась также и «Гита».

Вместе с тем, мы знаем, что ни Рупа, ни Джива, ни другие ранние бенгальские мыслители не писали комментариев к *прастхана-трае*, поскольку считали необходимым и достаточным основанием своей доктрины «Бхагавата-пурану». Но это не означает, что базовые тексты веданты ими игнорировались — ссылки на «Веданта-сутру» встречаются практически во всех трудах Дживы. Не менее часто встречаются ссылки на Упанишады, речения которых используются в качестве авторитетных подтверждений наиболее общих положений философской и теологической доктрины. Комментарии к так называемым «вайшнавским» Упанишадам возникают еще в XVI в., в самый начальный период развития бенгальского вайшнавизма¹²⁸. В XVII в. Вишванатха Чакраварти пишет комментарий к «Бхагавад-гите» под названием «Сарартха-варшинитика» (*Sārārtha-varṣiṇī-ṭīkā*). В начале XVIII в. появляются комментарии Баладевы Видьябхушаны к «Гите», «Веданта-сутре» и Упанишадам. Так тексты *прастхана-траи*, хотя и с некоторым опозданием, в конце концов входят в состав тек-

¹²⁶ См.: *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 2. P. 437.*

¹²⁷ *Deutsch, Eliot, van Buitenen J.A.B. A Source Book of Advaita Vedanta. Honolulu, 1971. P. 35.*

¹²⁸ Хотя исследователи и относят их к значительно более позднему времени, чем «главные» Упанишады, эти тексты пользовались у вайшнавов чрезвычайной популярностью и часто служили объектом комментирования. Например, «Гопала-тапани-упанишада» (*Gopāla-tāpaṇi-upaniṣad*) комментировалась такими крупными бенгальскими авторами как Прабодхананда Сарасвати и Джива Госвами.

стуальной базы школы, чем и завершается ее формирование, а также формирование самой системы бенгальского вайшнавизма.

Помимо священных текстов, бенгальские авторы постоянно обращаются к литературе самых разных религиозно-философских школ и традиций, а также к светской литературе — поэтическим и драматическим произведениям, научным трактатам и т.д. Джива Госвами уведомляет в «Таттва-сандарбхе», что помимо Шридхары Свами, чей комментарий к «Бхагавате» взят им за основу его собственного, он по мере необходимости намеревается обращаться также к авторитету Рамануджи, Мадхвы и их последователей¹²⁹. Ссылки на этих авторов нередки в «Сандарбхах», но особенно много их в «Сарва-самвадини», где Джива приводит целые пассажи из «Шри-бхашьи» Рамануджи и «Брахмасутра-бхашьи» (Brahma-sūtra-bhāṣya) Мадхвы¹³⁰. Джива ссылается также и на Шанкару, по крайней мере на те его положения, которые согласуются с общими положениями бенгальского вайшнавизма¹³¹. Помимо прямых обращений к этим авторам, в трудах бенгальских мыслителей есть немало косвенных отсылок к ним; используются заимствованные у них аргументы. Так, в «Говинда-бхашье» Баладева часто почти дословно следует комментариям Мадхвы¹³². Помимо веданты, теоретики бенгальского вайшнавизма обращаются к текстам других школ индийской мысли — санкхьи, ньяи и мимансы. Наряду с философскими и теологическими текстами делаются ссылки на трактаты по астрономии, астрологии, медицине, грамматике; цитируются словарь «Амара-коша», *сутры* Панини и т.д. В текстах, посвященных *бхакти-расе*, приводится множество цитат из трактатов по санскритской поэтике, а также иллюстраций, взятых из различных поэтических произведений. Так, например, Рупа в «Бхакти-расамрита-синдху» цитирует «Натья-

¹²⁹ TttvS 27–28. P. 81–84.

¹³⁰ Например, SrV 2. P. 38–39; 3. P. 96, 104, 108–109, 129–131.

¹³¹ Например, SrV 1. P. 15, 18; 3. P. 133.

¹³² *Сутры*, в комментариях к которым Баладева следует Мадхве, а также те, где он отклоняется от него, перечислены у Б. Н. К. Шармы (См.: Sharma B.N.K. A history... Vol. 2. P. 403–406).

шастру» Бхараты, «Сахитья-дарпану» Вишванатхи, «Даша-рупаку» (Daśa-rūpaḥ) Дхананджаи, «Расарнава-судха-кару» (Rasārṇava-sudhā-kara) Шингабхупалы и др. Из стихотворных произведений, помимо принадлежащих бенгальским авторам, Рупа Госвами цитирует Бхартрихари, Джаядеву, Бильвамангалу, альвара Кулашекхару и др. Всего в «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы насчитывается более 400 поэтических иллюстраций¹³³.

Подводя итог исследованию текстуальной базы и характеризуя ее структуру, можно сказать, что «Бхагавата-пурана» служит основанием религиозно-философской доктрины бенгальского вайшнавизма почти во всех ее аспектах, одновременно выступая смысловым горизонтом любого комментирования. Все остальные элементы текстуальной базы, истолкованные на основе «Бхагаваты», служат в качестве подкрепления или развития отдельных аспектов ее учения. В этой роли наиболее важны Пураны (например, «Вишну-пурана»), обосновывающие, развивающие и дополняющие самые разные стороны учения «Бхагаваты»; «Бхагавад-гита», подкрепляющая различные аспекты философско-теологической доктрины «Бхагаваты» и одновременно играющая роль «пролегомен» к ней; «Веданта-сутра», «Упанишады» и тексты авторов других школ веданты, на которых основаны наиболее общие положения философии и теологии «Бхагаваты»; тексты Панчатратры, служащие для развития праксиологической стороны учения «Бхагаваты»; наконец, трактаты по санскритской поэтике, на основе которых развивается учение о *бхакти-расе*.

В самом начале исследования мы не зря охарактеризовали бенгальский вайшнавизм как одно из самых «литературных» направлений в индийской религиозно-философской мысли. Литература, непосредственно созданная авторами этого направления, особенно та ее часть, которая относится к XVI–XVIII вв., действительно огромна¹³⁴. Чтобы представить

¹³³ De, *Sushil Kumar*. The Early History... P. 200–201.

¹³⁴ См. приводившуюся выше цитату из С.К. Дэ, а также: A History of Sanskrit Literature. Classical Period / Ed. by S.N. Dasgupta. Calcutta, 1962 (2nd ed.). Vol. 1. P. 397.

себе ее объем и разнообразие, приведем ее жанровую структуру и назовем наиболее значительные произведения каждого из жанров, давая, где необходимо, их краткую характеристику¹³⁵:

1) Собственно комментарии¹³⁶: а) к «Бхагавата-пуране»: «Вайшнава-тошани» Санатаны Госвами, «Крама-сандарбха» (Krama-sandarbha) Дживы Госвами, «Сарартха-даршини» (Sā-gārtha-darśinī-ṭikā) Вишванатхи Чакраварти, «Вайшнава-анандини» (Vaiṣṇavānandinī) Баладевы Видьябхушаны; б) к «Гите»: «Сарартха-варшини-тика» Вишванатхи и «Гита-бхушана-бхашья» Баладевы Видьябхушаны; в) к «Веданта-сутре»: «Говинда-бхашья» Баладевы; г) к собственным сочинениям и трудам предшественников: «Диг-даршини-тика» (Dig-darśinī-ṭikā) — автокомментарий Санатаны к «Брихад-бхагаватам-рите» (Bṛhad-bhāgavatāmṛta), «Ананда-чандрика» — комментарий Вишванатхи к «Удджвала-ниламани» Рупы Госвами, «Сукшма-тика» (Sūkṣma-ṭikā) — автокомментарий Баладевы к «Говинда-бхашье» и др.

2) Трактаты: а) философско-теологические: «Бхакти-расамрита-синдху» и «Удджвала-ниламани» Рупы; шесть «Сандарбх» Дживы Госвами — «Таттва», «Бхагават», «Пара-матма», «Кришна», «Бхакти» и «Прити»; его же «Сарва-самвадини», «Према-бхакти-чандрика» Нароттамы¹³⁷, «Веданта-сьямантака», «Сиддханта-ратна» и «Сиддханта-дарпана» (Siddhānta-darpaṇa) Баладевы¹³⁸. Сюда нужно добавить «Брихад-бхагаватамриту» Санатаны — отчасти нарратив в стиле Пуран, отчасти — теологический трактат¹³⁹, а также сборники тематически подобранных, откомментированных

¹³⁵ Проблемы, связанные с авторством и датировками перечисленных произведений, наиболее подробно разбираются у Д.Ч.Сена (*Sen, Dinesh Chandra. History of Bengali Language and Literature. Calcutta, 1954 (2nd ed.)*), А.К.Маджумдара (*Majumdar A.K. Caitanya: His Life and Doctrine. Bombay, 1969*) и С.К.Дэ (*De, Sushil Kumar. The Early History...*).

¹³⁶ То есть такие, порядок которых следует порядку комментируемого текста.

¹³⁷ Это сочинение, в отличие от остальных, написано на бенгали.

¹³⁸ По поводу авторства этого трактата см.: Приложение 2, примеч.

¹³⁹ «Брихад-бхагаватамрита» служит в качестве теологического дополнения к упоминавшейся выше «Диг-даршини-тике».

цитат — «Самкшепа-бхагаватамриту» (Saṁkṣepa-bhāgavatā-mṛta) Рупы, «Прамея-ратнавали» Баладевы и др.; б) трактаты по поэтике и теории драмы: «Натака-чандрика» (Nāṭaka-candrikā) Рупы, «Аланкара-кауштубха» (Alaṅkāra-kaustubha) Кавикарнапуры, «Кавья-чандрика» (Kāvya-candrikā) Кавичандры, «Кавья-кауштубха» (Kāvya-kaustubha) Баладевы; в) трактаты по грамматике: «Праюктакхьята-чандрика» (Prayuk-tākhyāta-candrikā) Рупы и «Харинамамрита-вьякарана» (Harināmāmṛta-vyākaraṇa) Дживы. Приведенный список показывает эрудицию бенгальских авторов, которые были сведущи практически во всех областях традиционного знания своего времени. Исследователи отмечают литературные достоинства перечисленных произведений¹⁴⁰.

3) Сборники практических наставлений по разным аспектам религиозной жизни вайшнавов, из которых важнейшими являются фундаментальная «Хари-бхакти-виласа» Санатаны и «Саткрия-сара-дипика» (Satkriyā-sāra-dīpikā) Гопалы Бхатты. Эти сочинения с детальной разработкой всех элементов религиозной практики, с огромным количеством ссылок на Пураны, Тантры и Панчаратру, также служат примером схоластической учености и эрудиции бенгальских авторов.

4) Агиографии (как правило, большие поэмы на санскрите и бенгали)¹⁴¹: а) жизнеописания Чайтаньи и его ближайших сподвижников: «Кришна-чайтанья-чаритамрита» Мурари Гупты и «Чайтанья-чаритамрита-махакавья» Кавикарнапуры (на санскрите), «Чайтанья-чаритамрита» Кришнадасы Кавираджи, «Чайтанья-бхагавата» Вриндавана Дасы и «Чайтанья-мангала» Лочаны Даса (на бенгали); б) жизнеописания других выдающихся лидеров бенгальского вайшнавизма: «Бхакти-ратнакара» и «Нароттама-виласа» Нарахари Чакраварти, «Према-виласа» Нитьянанда Дасы, «Расика-мангала» Гопиджанаваллабхи¹⁴²; в) вайшнавские «генеалогии» — сочинения,

¹⁴⁰ См., например: *De, Sushil Kumar. The Early History...* P. 117.

¹⁴¹ С. К. Дэ указывает, что этот жанр был привнесен в бенгальскую литературу именно последователями Чайтаньи (См.: *Ibid.* P. 556).

¹⁴² Нужно упомянуть здесь также «Чайтанья-виласу» (Caitanya-vilāsa) Мадхавы Даса и «Чайтанья-бхагавату» Ишвары Даса — поэмы о жизни Чай-

в которых приводятся списки последователей Чайтаньи по поколениям с краткими характеристиками персоналий — такие как, например, «Гаура-ганоддеша-дипика» (Gauga-gaṇoddeśa-dīpikā) Кавикарнапуры¹⁴³. Многие из этих произведений имеют вид монументальных эпоей¹⁴⁴ и являются выдающимися памятниками бенгальской литературы, сильно повлиявшими на ее развитие. Как правило, агиографические поэмы представляют собой нарратив, но в некоторых — особенно в «Чайтанья-чаритамрите» Кришнадасы, достаточно подробно излагается доктрина бенгальских вайшнавов.

5) Драматические произведения (nāṭaka): «Видагдхамадхава» (Vidagdha-mādhava), «Лалита-мадхава» (Lalita-mādhava) и «Дана-кели-каумуди» (Dāna-keli-kaumudī) Рупы, «Чайтанья-чандродея» Кавикарнапуры, «Джаганнатха-валлабха» (Jagannātha-vallabha) Рамананды Рая. Хотя эти произведения и относятся к жанру *натаки*, однако, ввиду того что в них совсем мало действия, а также ввиду их сложности и насыщенности элементами теологического характера, они предназначались скорее не для постановки на сцене, а для иллюстрации тех или иных сторон учения. Так, например, пьесы Рупы Госвами, отрывки из которых он в изобилии приводит в собственных трактатах, служат главным образом для иллюстрации его учения о *бхакти-расе*.

6) Поэмы: а) поэтические повествования (kāvyā): «Кришна-хника-каумуди» (Kṛṣṇāhnikā-kaumudī) Кавикарнапуры, «Говинда-лиламрита» (Govinda-līlāmṛta) Кришнадасы, «Санкальпа-кальпадрума» (Saṅkalpa-kalpadruma) Дживы, «Сангита-мадхава» (Saṅgīta-mādhava) Прабодхананды, «Кришна-бхаджанамрита» (Kṛṣṇa-bhajanāmṛta) Вишванатхи; б) поэмы в форме наставлений посланнику (dūta-kāvyā): «Хамса-дута» (Hamsa-dūta) и «Уддхава-сандеша» (Uddhava-sandēśa) Рупы Госвами; в) поэмы, написанные отчасти прозой, отчасти —

таньи на ория (См.: Mukherjee, Prabhat. History of the Caitanya Faith in Orissa. New Delhi, 1979. P. 11–18).

¹⁴³ Одна такая генеалогия включена непосредственно в «Чайтанья-чаритамриту» (См.: CC Adi (Vol. 2–3) 9–12).

¹⁴⁴ Так, «Чайтанья-бхагавата» состоит из 52 глав, «Чайтанья-чаритамрита» — из 62 глав.

стихами (campū)¹⁴⁵: «Мукта-чарита-чампу» (Mūktā-carita-campū) Рагхунатхи Дасы, «Ананда-вриндавана-чампу» (Ānanda-vṛndāvana-campū) Кавикарнапуры и «Гопала-чампу» (Gopāla-campū) Дживы. Все эти произведения основываются на «Бхагавате» и посвящены сюжетам *кришна-лилы*. С.К.Дэ и другие исследователи высоко оценивают литературные достоинства вайшнавской *кавы*¹⁴⁶. Некоторые поэмы, такие как, например, «Говинда-лиламрита» или «Гопала-чампу», грандиозны по объему¹⁴⁷, поэтому их часто относят к жанру «большой поэмы» (mahā-kāvya).

7) Религиозные гимны на санскрите: а) стихотворные гимны (stotra). Наиболее значительные произведения этого жанра — «Чайтанья-чандрамрита» (Caitanya-candrāmṛta) и «Вриндавана-махимамрита» (Vṛndāvana-mahimāmṛta) Прабодхананды, «Става-мала» (Stava-mālā) Рупы, «Стававали» (Stavāvalī) Рагхунатхи Дасы, «Ставамрита-лахари» (Stavāmṛta-laharī) Вишванатхи; б) гимны, написанные ритмизированной аллитерированной прозой (viruda)¹⁴⁸. К этому жанру относятся «Говинда-вирудавали» (Govinda-virudāvalī) Рупы, «Никунджа-кели-вирудавали» (Nikuñja-keli-virudāvalī) Вишванатхи, «Гопала-вирудавали» (Gopāla-virudāvalī) Дживы. В многочисленных *стотрах* и *вирудах* также проявляется выдающееся поэтическое дарование их авторов.

8) Религиозные песни (pada). Этот жанр представлен огромным количеством произведений, из которых в разное время составлялись обширные антологии¹⁴⁹. Песенное творчество авторов, писавших в духе бенгальского вайшнавизма, выходит далеко за рамки бенгальской литературы. *Пады*, посвященные Кришне, Радхе и Чайтанье, писали не только на санскрите и бенгали, но и на ория, хинди и даже на ассам-

¹⁴⁵ См.: A History of Sanskrit Literature. Vol. 1. P. 433–434.

¹⁴⁶ De, Sushil Kumar. The Early History... P. 598.

¹⁴⁷ Например, объем «Говинда-лиламриты» составляет 2511 *шлок*, которые занимают 23 главы.

¹⁴⁸ De, Sushil Kumar. The Early History... P. 664.

¹⁴⁹ По преданию, одна из антологий XVII в. насчитывала около 15000 песен. Дошедшая до нас «Пада-кальпатару» (Pada-kalpataru) Вайшnavы Дасы содержит более 3000 песен 159 поэтов (Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement. P. 146–147).

ском¹⁵⁰. Наиболее известная антология на санскрите, «Падьявали» (*Padyāvalī*), составленная Рупой Госвами, содержит более 400 песен. По мнению Д. Сена, религиозные песни вайшнавских авторов служат самым лучшим доказательством их высокой поэтической культуры¹⁵¹.

Теперь определим круг текстов, которые могут представлять интерес для исследования философско-теологической системы бенгальского вайшнавизма. Цель и задачи исследования, его рамки, а также сформулированные нами методологические принципы требуют ограничиться специально выбранными текстами, наиболее отвечающими поставленным задачам. Да было бы и невозможно опираться на всю литературу бенгальских вайшнавов, или даже на всю философско-теологическую литературу школы — ведь, согласно списку, который приводит Д. Ч. Сен, только философско-теологических сочинений, помимо тех, что уже упоминались, до середины XVIII в. было написано не менее сорока¹⁵².

Очевидно, следует остановиться на минимальном количестве текстов, содержание которых включало бы в себя весь предмет исследования и которые, не будучи слишком большого объема, отражали бы предмет во всех деталях. Помимо этого, следует выбрать такие тексты, которые признаны в качестве наиболее авторитетных самой традицией. По нашему мнению, таким требованиям наиболее всего отвечают «Сандарбхи» Дживы Госвами, «Чайтанья-чаритамрита» Кришнадасы Кавираджи и «Говинда-бхашья» Баладевы Видьябхушаны. Эти тексты, подробно излагая систему бенгальского вайшнавизма, охватывают практически все ее аспекты. Вместе с тем, они не столь огромны, как, например, комментарии к «Бхагавата-пуране», наподобие «Сарартха-даршини» Вишванатхи или «Вайшнава-анандини» того же Баладевы; наконец, эти тексты действительно признаются как исследовате-

¹⁵⁰ См.: *Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya*. P. 216–234. А. Н. Чаттерджи сообщает даже о поэтах-мусульманах, писавших вайшнавские *пады*; одну из таких *пад* традиция приписывает императору Акбару (*Ibid*. P. 221).

¹⁵¹ *Sen, Dineshchandra. The Vaiṣṇava Literature...* P. 183.

¹⁵² *Sen, Dinesh Chandra. History...* P. 440–442.

лями¹⁵³, так и самой традицией бенгальского вайшнавизма в качестве наиболее аутентичных источников по всем вопросам его доктрины.

Помимо этого нам придется часто обращаться и к другим текстам, таким как «Бхакти-расамрита-синдху» и «Удджвала-ниламани» Рупы, «Сарва-самвадини» Дживы, «Чайтанья-бхагавата» Вриндаваны Дасы, «Сиддханта-ратна» и «Прамея-ратнавали» Баладевы, «Мадхурья-кадамбини» Вишванатхи и др.¹⁵⁴

Охарактеризуем теперь более подробно творчество авторов основных текстов, выбранных для исследования, а также и сами тексты.

Джива Госвами — крупнейший теолог бенгальского вайшнавизма за всю историю развития школы. Джива родился в Бенгалии в 1513 г.¹⁵⁵ В детстве его потрясла смерть отца, и он решил, что в будущем станет аскетом и отречется от мира. Когда Дживе исполнилось двадцать лет, умерла его мать, и тогда он отправился в Навадвипу, где встретился с Нитья-нандой и другими сподвижниками Чайтаньи; а затем — в Бенарес, чтобы усовершенствовать свое знание санскрита¹⁵⁶. В короткий срок освоив санскрит и философию веданты, Джива отправился во Вриндаван, к Рупе и Санатане, приходившими-

¹⁵³ «“Чайтанья-чаритамрита” — действительно великое произведение средневековой бенгальской литературы; но ее величие заключается не столько в литературных достоинствах и не столько в том, что она повествует историю великой жизни, сколько в огромной схоластической глубине, с какой в ней излагается и разъясняется вся теология бенгальского вайшнавизма, как она была первоначально изложена вриндаванскими Госвами...» (*De, Sushil Kumar. The Early History... P. 576.*). «“Говинда-бхашья” — выдающееся произведение автора... В ней дается наиболее систематическая экспозиция учения бенгальских вайшнавов» (*Narang S. The Vaisnava Philosophy [according to Baladeva Vidyabhushana]. Delhi, 1984. P.19.*). «“Сандарбхи” Дживы Госвами являются изложением фундаментальных принципов бенгальского вайшнавизма и считаются наиболее аутентичным текстом школы» (*Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. P. 213.*).

¹⁵⁴ Краткое содержание главных текстов и краткая характеристика дополнительных даны в Приложении 2.

¹⁵⁵ Эта дата вызывает споры, поскольку по другим источникам в этом году Джива присутствовал при встрече Чайтаньи с Рупой и Санатаной в Рамакели (См.: *Роузен С. Шесть Госвами Вриндавана. М., 1996. С.150.*)

¹⁵⁶ *Elkman S.M. Jīva Gosvāmī's Taitvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement. Delhi, 1986. P. 21–22.*

ся ему дядьями¹⁵⁷. Там он посвятил себя аскетической практике, проповеди и сочинению трактатов и поэм на санскрите. Уже при жизни его произведения стали широко известны. Согласно некоторым источникам, Дживу посещали во Вриндаване император Акбар и поэтесса Мира Баи¹⁵⁸.

Из всех вриндаванских Госвами Джива был наиболее эрудированным, разносторонним и плодовитым автором. Как пишет К.К.Брахмачари, Джива Госвами «соединял в себе мощь философа, основательность грамматика и богатое воображение поэта»¹⁵⁹. В «Чайтанья-чаритамрите» сообщается, что общий объем сочинений Дживы равняется 400 000 стихов (*cāri lakṣa teṅho vistāra karila*)¹⁶⁰. Его *opus magnum*, «Сандарбхи», представляет собой настоящую «сумму теологии» бенгальских вайшнавов, объединяя и синтезируя материал из множества источников¹⁶¹. Само слово *sandarbhā* означает «собрание», «систематизация». Замысел этого труда достаточно оригинален¹⁶², особенно если учесть, что его автор, как приверженец традиции, главным своим достоинством считал не оригинальность, а строгое следование авторитету. Однако,

¹⁵⁷ CC Ant (Vol. 2) 4.228. P. 110.

¹⁵⁸ Роузен С. Шесть Госвами... С. 161–162.

¹⁵⁹ *Brahmachari, Karun Krishna*. The concept of reality in the philosophy of Śrījīva Gosvāmin // Calcutta-review. 1966. Vol. 181. No.3. P. 95.

¹⁶⁰ CC Ant (Vol. 2) 4.231. P. 111–112. Всего известно 25 сочинений Дживы, из которых, помимо уже упоминавшихся, наиболее важны автокомментарии к «Бхакти-расамрита-синдху» и «Уджвала-ниламани», а также «Мадхав-махотсава» (*Mādhava-mahotsava*); «Брахма-самхита-тика» (*Brahma-samhitā-ṭikā*); «Йога-сара-става» (*Yoga-sāra-stava*), «Гаятри-махатмья» (*Gāyatri-māhātmya*) и др. (*De, Sushil Kumar*. The Early History... P. 151–160).

¹⁶¹ Не считая огромного количества цитат из «Бхагаваты» (только в одной «Таттва-сандарбхе», наиболее короткой из всех, их 74), Джива приводит тексты *шрути* — Веды, Упанишады и т.д. (40 наименований); *с്മрити* — «Махабхарату» с «Харивамшей» (*Harivamśa*), «Рамаяну», «Бхагавад-гиту», Пураны (28 наименований), тексты Панчаратры и тантр, включая комментарии к ним (58 наименований), философские и теологические сочинения (18 наименований), сочинения по медицине, поэтике, астрономии и т.д. (16 наименований), а также неустановленные тексты (13 наименований) (Полный список см.: *Ibid.* P. 413–421).

¹⁶² Как сообщает Джива в начале «Таттва-сандарбхи», он взял за основу некий неоконченный и отчасти утраченный труд Гопалы Бхатты, другого «Вриндаванского Госвами», и, внимательно изучив его, привел в систему (*paryalocya tvā parayāyaṁ kṛtvā likhati jīvakah*) (TttvS 5. P. 10).

несмотря на то, что Джива ни одного существенного утверждения не делает без ссылки на авторитеты, его «Сандарбхи» имеют собственную систему и четко продуманный план, существенно иные, чем в главных произведениях авторов других школ¹⁶³. Преследуя свою главную цель — основать доктрину школы целиком на «Бхагавате», Джива систематизирует учение «Бхагаваты» в соответствии с ее ключевыми стихами. Так, практически весь материал «Бхагават-сандарбхи» и «Параматма-сандарбхи» есть развитие *шлоки* 1.2.11 «Бхагаваты» (*Vadanti tat tattva-vidāḥ...*)¹⁶⁴, содержание «Бхакти-сандарбхи» строится на *шлоке* 1.2.6 (*Sa vai puṁsāṁ paro dharmāḥ...*)¹⁶⁵ и т.д. Помимо этого, Джива кладет в основу композиции «Сандарбх» и в основу самой системы теологии категории традиционной герменевтики (*sambandha*, *abhidheya* и *prayojana*)¹⁶⁶, благодаря которым вся система бенгальского вайшнавизма приобретает динамичный, развивающийся характер.

Кришнадаса Кавираджа Госвами родился в 1496 г. в Джаматпуре (Бенгалия), в бедной семье, принадлежавшей к касте *вайды* (каста врачей)¹⁶⁷. Как и Джива, он уже в юности решил стать аскетом и целиком посвятить себя религиозной жизни. Как рассказывает в поэме сам Кришнадаса, ему явился во сне Нитьянанда и велел отправляться во Вриндаван¹⁶⁸. Во Вриндаване Кришнадаса вошел в круг последователей Чайтаны. Уже в глубокой старости, исполняя просьбу живших во Вриндаване вайшнавов, Кришнадаса написал «Чайтанья-чаритамриту», крупное произведение на средневековом бенгали и санскрите объемом 15 050 двустиший (62 главы)¹⁶⁹.

¹⁶³ «“Сандарбхи” Дживы Госвами, — пишет А. Н. Чаттерджи, — неопровержимо свидетельствуют об учености автора; в то же время в них виден дух поиска и независимое мышление» (*Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya*. P. 214).

¹⁶⁴ См.: *TitvS* 51. P. 139.

¹⁶⁵ См.: *BhkS* 3. P. 12.

¹⁶⁶ См. об этом: вступление к Ч. 3 исследования.

¹⁶⁷ *Sen, Dineshcandra. The Vaiṣṇava Literature...* P. 62.

¹⁶⁸ *CC Adi* (Vol. 1) 5.180–197. P. 488–495.

¹⁶⁹ Кроме «Чайтанья-чаритамриты» и «Говинда-лиламриты» Кришнадаса написал «Саранга-рангада» (*Sārāṅga-raṅgada*), комментарий к «Кришна-карнамрите» (*Kṛṣṇa-karmāmṛta*) Билвамангалы.

Замысел состоял в том, чтобы как можно более полно отразить жизнь основателя бенгальского вайшнавизма и изложить его доктрину на бенгальском языке¹⁷⁰. Сам Кришнадаса никогда не встречался с Чайтаньей, но, по его собственным словам, при написании поэмы он пользовался дневниковыми записями (кадасā) Рагхунатхи Дасы и Сварупы Дамодары¹⁷¹, много лет близко общавшихся с Чайтаньей. Для изложения доктрины Кришнадаса использовал сочинения Рупы, Санатаны и Дживы¹⁷²; а также «Бхагавата-пурану», которая цитируется в поэме около 400 раз, и множество других текстов¹⁷³. «Чайтанья-чаритамрита» сразу же была принята современниками и заняла место среди важнейших текстов бенгальского вайшнавизма. По словам Д.Ч.Сена, «Чайтанья-чаритамрита» «представляет собой не только источник, дающий множество сведений о росте и развитии вайшнавизма в Бенгалии, но и наиболее ученое изложение вайшнавской философии»¹⁷⁴.

И, наконец, Баладева Видьябхушана, *веданта-ачарья* бенгальского вайшнавизма. По вкладу, внесенному в развитие бенгальского вайшнавизма, Баладева занимает положение, почти равное положению своего выдающегося предшественника — Дживы Госвами. Как и Джива, Баладева обладал разносторонним литературным дарованием и был ученым-энциклопедистом, о чем свидетельствует список его сочинений¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Более ранние авторы, описывавшие жизнь Чайтаньи (Мурари Гупта, Кавикарнапура, Вриндавана Даса и др.) почти не касались доктрины Чайтаньи и его последователей.

¹⁷¹ CC Ant (Vol. 4) 14.7–11. P. 188–191.

¹⁷² Желая наиболее полно изложить доктрину бенгальского вайшнавизма, Кришнадаса сознательно вводит анахронизмы — Чайтанья в его поэме цитирует сочинения Рупы, Санатаны и др., написанные уже после его ухода.

¹⁷³ В «Чайтанья-чаритамрите» цитируется 124 произведения. Среди них Упанишады, «Веданта-сутра», Пураны, «Махабхарата», «Амара-коша», сочинения по астрологии, *супры* Панини, сочинения бенгальских авторов и даже Коран (См.: De, *Sushil Kumar*. Bengal's Contribution... P. 85–86).

¹⁷⁴ Sen, *Dineshchandra*. The Vaiṣṇava Literature... P. 58. Это отмечает также С.Сен, который пишет о Кришнадасе: «Его жизнеописание Чайтаньи на бенгали — весьма выдающееся произведение; это наиболее ученый из всех трудов, написанных когда-либо в Бенгалии на подобную тему...» (Sen, *Sukumar*. History of Bengali Literature. New Delhi, 1979 (3d ed.). P. 91).

¹⁷⁵ Помимо упоминавшихся, к наиболее важным трудам Баладевы относятся: комментарии к десяти «главным» Упанишадям (сохранился только

Однако его вклад был несколько иным. Если Джива создал и развил на основе учения «Бхагаваты» и проповеди Чайтаньи оригинальную систему теологии школы, то Баладева подвел под это учение фундамент философии веданты.

Баладева родился в деревне Ремуна (Орисса)¹⁷⁶, где исторически преобладали бенгальские вайшnavы. О его родителях не известно ничего, кроме того, что они по варне были *вайшьями*. Точная дата его рождения также неизвестна¹⁷⁷. В юности, пройдя курс обучения грамматике, риторике и логике, Баладева отправился в Майсур, чтобы изучать там Ве-ды. Выучившись, он примкнул к последователям Мадхвы и некоторое время жил в основанных им монастырях. Путешествуя, он оказался во Вриндаване и сблизился там с бенгальскими вайшнавами, после чего окончательно решил стать последователем бенгальского вайшнавизма. Под руководством своих новых наставников — Радхадамодары, Вишванатхи и Питамбары, Баладева за короткий срок изучил веданту, «Сандарбхи» и «Бхагавату»¹⁷⁸. Вскоре при дворе Джайсингха II, правителя Джайпура, возник конфликт между бенгальскими вайшнавами и последователями Рамананды¹⁷⁹. Последние, обеспокоенные растущим влиянием

комментарий к «Йше»); комментарий к «Гопала-тапани-упанишаде»; комментарий к «Вишну-сахасранаме-стотре» (*Viṣṇu-sahasranāma-stotra*) из «Махабхараты»; комментарий к «Лагху-бхагаватамрите» и «Говинда-вирудавали» Рупы Госвами, к «Гопала-чампу» Дживы, к «Кришна-бхаванамрите» Вишванатхи; а также трактаты по поэтике «Чхандах-кауштубха» (*Chandaḥ-kaustubha*) и «Сахитья-каумуди» (*Sāhitya-kaumudī*) (Полный список см.: *Narang S. The Vaisnava Philosophy... P. 12–29*).

¹⁷⁶ *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 438.*

¹⁷⁷ Согласно С. Дасу, Баладева родился в восьмидесятых годах XVII в. (*Das, Sambidānanda. The History and Literature of Gauḍīya Vaiṣṇavas and their relation to other medieval Vaiṣṇava Schools. Calcutta, 1935. Vol. 2. P. 902*). Последний труд мыслителя — комментарий к «Става-мале» Рупы Госвами — датирован самим Баладевой 1686 г. эры *шака*, т.е. 1764 г. по христианскому летоисчислению (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 438*). Можно заключить, что время расцвета мыслителя пришлось на первую половину XVIII в.

¹⁷⁸ *Narang S. The Vaisnava Philosophy... P. 1–2.*

¹⁷⁹ Рамананда (XV в.) — религиозный учитель и философ, для учения которого характерны ярко выраженный эгалитаризм и подчеркивание идеи поклонения Богу, лишенному качеств (*nirguṇa-bhakti*). Последователями

бенгальских вайшнавов на царя, потребовали, чтобы те либо полностью идентифицировали себя со школой Мадхвы, и, как положено в этой школе, поклонялись Вишну-Нараяне, а не Радхе с Кришной, либо представили свой собственный комментарий к «Веданта-сутре», поскольку, согласно вайшнавской традиции, в отсутствие такого комментария никакая школа не может иметь собственной системы поклонения. Ответить на вызов было поручено Баладеве, который, как гласит предание, всего за 18 дней написал «Говинда-бхашью»¹⁸⁰. Это принесло двойной результат: с одной стороны, школа бенгальского вайшнавизма подтвердила свою принадлежность к *мадхва-сампрадае*, с другой — отстояла право считаться независимой школой. Так Баладева Видьябхушана поддержал авторитет своей школы и одновременно упрочил ее философскую базу. Остальные годы жизни Баладевы, как и его предшественников, были посвящены проповеди и философскому творчеству.

Причиной написания «Говинда-бхашьи», этого самого раннего труда Баладевы, была не только необходимость утвердить авторитет школы. Известно, что Баладева был неудовлетворен *бхашьями* других школ, поскольку ни одна из них не отвечала идеям Чайтаньи и его последователей. Вместе с тем, Баладева безусловно пользовался достижениями предшественников, главным образом, Мадхвы и теологов его школы. Как и комментарий Мадхвы, *бхашья* Баладевы относительно невелика по объему (что отличает ее от пространных комментариев Шанкары и Рамануджи) и написана предельно сжатым языком. Как и Мадхва, Баладева, помимо традиционных «главных» Упанишад, цитирует десятки других текстов — прежде всего, конечно, «Бхагавату» и «Гиту». Очень часто Баладева непосредственно следует Мадхве, например, в комментариях к *сутрам* 3.2.23–29, 3.2.32 и

Рамананды были Кабир и Тулсидас (См.: *Bhandarkar R.G. Vaishnavism...* P. 66, 68, 74–76, а также: *Цветков Ю. В.* Тулсидас. С. 52–53).

¹⁸⁰ Как утверждает сам Баладева, комментарий был продиктован ему во сне Кришной — *śrī-govindaḥ svapna-nirdiṣṭa-bhāṣyaḥ* (SddhR 8.31. P. 320).

3.3.59¹⁸¹; а также к *сутрам* 1.1.6–1.1.5, где он, как и Мадхва, отвергает идею «несказанности» (*avasyatva*) *Брахмана*¹⁸². Вместе с тем, Баладева не принимает тех взглядов Мадхвы, которые не согласуются с доктриной Чайтаньи, например, идею о том, что *Брахман* — только инструментальная причина мира (*kevala-nimitta-kāraṇa*)¹⁸³. По Баладеве, Бог является также и материальной причиной¹⁸⁴ — в этом Баладева оказывается ближе к Раманудже, чем к Мадхве. Баладева следует Мадхве, принимая его идею нераздельности энергии и ее источника (*śakti-śaktimātor na vibhedaḥ kathañcit*)¹⁸⁵, но отступает от него, относя к энергии мир и живое существо и принимая идею «энергийных трансформаций» (*śakti-pariṇāma-vāda*)¹⁸⁶. С.Дас, имея в виду Баладеву, пишет: «Бенгальские вайшnavы не отступили от Мадхвы, но при этом воздвигли на фундаменте его доктрины о различии между *дживой* и Богом надстройку собственного учения»¹⁸⁷. Это верно лишь отчасти — Баладева не просто «надстроил» доктрину Мадхвы; кроме идей последнего, в «фундамент» учения Баладевы вошли идеи многих других мыслителей, в первую очередь — мыслителей его собственной школы. Опираясь на учение такого предшественника, как Джива Госвами, Баладева, как и он, стремится на основе доктрины Чайтаньи гармонизировать опыт всей традиции веданты, чтобы в конечном счете прийти к синтезу.

¹⁸¹ GBh. P. 208–213; 259–260. По словам Б. Н. К. Шармы, в комментариях к этим *сутрам*, Мадхва достигает «вершин своего теизма» (*Sharma B.N.K. A history... Vol. 2. P. 406*).

¹⁸² GBh. P. 12–13.

¹⁸³ *Sharma B.N.K. A history... Vol. 1. P. i–ii.*

¹⁸⁴ См., например: GBh 1.4.22. P. 78; 2.1.19. P. 101.

¹⁸⁵ Цит. по: *Sharma B.N.K. A history... Vol. 2. P. 401.*

¹⁸⁶ GBh 2.1.20. P. 101.

¹⁸⁷ *Das S. Govinda-bhāṣya — History of its Composition // Gauḍīya. 1960. Vol. 5. P. 59.*

Глава 4. ПРИНЦИПЫ РЕКОНСТРУКЦИИ СИСТЕМЫ

Для реконструкции и исследования философско-теологической системы бенгальского вайшнавизма нам потребуется эксплицировать ее структуру. Воспользуемся для этого моделью, предложенной В.И.Рудым и Е.П.Островской. По мнению этих авторов, философский текст классической индийской *даршаны* должен рассматриваться «как исторический реликт, содержащий не только философский дискурс, но и известные корреляты тех сторон функционирования системы, которые не могут быть к этому дискурсу сведены, поскольку в своей актуальности даршана представляла собой полиморфную целостность...»¹⁸⁸. Полиморфизм *даршаны* предполагает модель истолкования, содержащую три уровня: 1) доктринальный, 2) психотехнический, 3) логико-дискурсивный¹⁸⁹. Философский текст любой религиозно-философской системы содержит логико-дискурсивные корреляты этих трех уровней, каждый из которых в свою очередь представлен своими собственными текстами или устной традицией. Доктринальный уровень включает тексты, которые содержат идеи, определяющие религиозную прагматику системы. Психотехнический уровень — это уровень йогической духовной практики, эталоном которой служит личный религиозный опыт основателей или ведущих представителей этих систем. Третий уровень, логико-дискурсивный, представлен самими философскими текстами, язык которых является метаязыком всей полиморфной религиозно-философской системы, чем объясняется невозможность их осмысления без учета остальных уровней¹⁹⁰. Поэтому для исследования текстов логико-

¹⁸⁸ Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока / Под ред. М. Т. Степанянц и Г. Б. Шаймухамбетова. М., 1987. С. 77.

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же. С. 81.

дискурсивного уровня необходима реконструкция синхронной полиморфной версии системы¹⁹¹.

Применяя данную модель к бенгальскому вайшнавизму, можно сказать, что ее первый, религиозно-доктринальный, уровень выражен здесь в базовых священных текстах, второй, религиозно-практический, — в тех текстах бенгальских авторов, где описывается религиозная практика и истолковывается религиозный опыт; третий, логико-дискурсивный, — в текстах, где преобладает логический дискурс, т.е. собственно в философско-теологических текстах.

Рассмотрим эти три уровня более подробно. Начнем с третьего — логико-дискурсивного. Как уже говорилось, практически все тексты бенгальского вайшнавизма представляют собой комментарии, а потому логико-дискурсивный уровень данной традиции может быть рассмотрен как экзегеза. Учитывая установленную нами типологическую близость между мыслью бенгальских вайшнавов и средневековой христианской мыслью, воспользуемся анализом христианской экзегетики, который приводит Г.Г.Майоров. В соответствии с данным автором, низшей ступенью экзегезы был *семантический*, или даже этимологический анализ священного текста. Здесь предметом философской спекуляции становились слова и предложения в узком, почти грамматическом смысле. Далее, на более высокой ступени экзегезы, следовал *концептуальный* анализ, когда предметом спекуляции становились не слова, а мысли комментируемого текста. И, наконец, третья,

¹⁹¹ Эта модель кажется приемлемой для исследования бенгальского вайшнавизма, но нужно учесть следующее: говоря о «психотехническом уровне» модели, ее авторы, судя по всему, имеют в виду религиозный опыт, связанный с практикой *йоги* в ее классическом или близком к тому варианте и основанный на психосоматическом тренинге. Но в бенгальском вайшнавизме характер религиозного опыта существенно иной (в дальнейшем мы подробно остановимся на его особенностях). Он включает в себя большое разнообразие элементов и безусловно не может быть выражен термином «психотехника», который представляется для этого слишком узким. Вместе с тем, этот опыт выполняет в бенгальском вайшнавизме структурную роль, вполне соответствующую психотехническому уровню модели В. И. Рудого и Е. П. Островской; а потому в дальнейшем, применительно к бенгальскому вайшнавизму, мы будем обозначать этот уровень просто как «религиозно-практический».

высшая ступень экзегезы может быть названа *спекулятивной* или *системотворческой*, *конструктивной* ступенью. Здесь текст становится поводом для развития автором собственных идей и философских построений¹⁹².

Определим теперь, насколько данная классификация соответствует вайшнавской экзегетике. Здесь также можно выделить три уровня анализа священного текста. Комментарий первого уровня, наиболее «близкий» к базовому тексту, доводит текст до семантической определенности и логической непротиворечивости, оперируя лексическим и даже грамматическим материалом. Такую работу с базовым текстом можно обнаружить как в «Говинда-бхашье» и «Сандарбхах», так и в комментариях к «Бхагавате» (например, в «Крама-сандарбхе» Дживы) и «Гите» (например, в «Сарартхаваршини-тике» Вишванатхи), и др. Комментарий второго уровня основывается на понятном и логически непротиворечивом тексте, используя, где нужно, материал комментария первого уровня. Здесь извлекаемые смыслы концептуально оформляются, причем концептуализация может приобретать системный характер. При этом конечной инстанцией, основанием, к которому сводятся любые рассуждения рационального характера, всегда остается базовый текст. Яркий пример такого комментария, по крайней мере, в значительной своей части — «Сандарбхи» Дживы. На третьем уровне, наиболее далеко от базового текста, комментатор лишь формально основывается на нем, стремясь привести предмет рассуждений скорее к очевидности разума, чем к очевидности текста. Но и здесь базовый текст служит комментатору смысловым горизонтом, в котором он всегда остается. (В этом, кстати говоря, и заключается отличие индийских комментаторов от христианских экзегетов, чувствовавших себя менее скованными в отношении священного текста¹⁹³). В бенгальском

¹⁹² Майоров Г. Г. Формирование... С. 11–13. По мнению Г. Г. Майорова примером экзегезы первого уровня могут служить «Этимологии» Исидора Севильского, второго — «Сентенции» Петра Ломбардского, третьего — комментаторские тексты Оригена и Григория Нисского.

¹⁹³ «Спекулятивная экзегеза, — пишет Г. Г. Майоров, — не претендовала на реконструкцию мыслей авторитета, скорее она стремилась дать ответ на

вайшнавизме примером комментария последнего вида могут служить главы «Говинда-бхашьи», посвященные критике других школ¹⁹⁴. Итак, можно заключить, что схема Г.Г.Майорова в целом подходит для того раздела литературы бенгальского вайшнавизма, который соответствует логико-дискурсивному уровню полиморфной модели. Поэтому обозначим три уровня логического дискурса в текстах бенгальского вайшнавизма, в зависимости от их близости к базовым текстам традиции: 1) герменевтический, 2) теологический и 3) философский. Ясно, что наименования эти условные, поскольку далеко не во всех отношениях можно провести четкую границу между указанными тремя уровнями. Однако, учитывая, что в самом бенгальском вайшнавизме понятия, которые бы им непосредственно соответствовали, отсутствуют, следует все же остановиться на этом подробнее и определить, в какой степени термины «герменевтика», «теология» и «философия» применимы к дискурсу бенгальского вайшнавизма.

По-видимому, меньше всего возражений должен вызывать термин «герменевтика», который используется здесь в значении «теория и практика истолкования текстов»¹⁹⁵. В этом значении герменевтика может играть по отношению к теологии и философии только служебную роль, поэтому, оставив ее на время в стороне (ниже мы к ней еще вернемся), рассмотрим понятия «теология» и «философия» применительно к дискурсу бенгальского вайшнавизма.

У философии и теологии, составляющих одну систему мысли, один общий метафизический предмет — «сущее само по себе», Бог. Вместе с тем, философия и *sacra doctrina* различны по содержанию, и потому неизбежно их разграниче-

вопрос: какие следствия и какая философия могут быть получены из данного тезиса? Подчас полученная философия выходила за пределы не только толкуемого текста, но и христианского мировоззрения; психогония Оригена и мистическая космогония Григория Нисского — ярчайшие примеры этого. Там же. С. 13.

¹⁹⁴ GBh 2.2. P. 113–141.

¹⁹⁵ Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 74.

ние¹⁹⁶. Как отмечает Э.Жильсон, теология «заключает в себе *revelatum* в собственном смысле, т.е. то, что Бог счел за благо открыть людям в целях их спасения; но она также заключает в себе наши рациональные представления об этом *revelatum*»¹⁹⁷. Что касается философии, то, по словам Э.Жильсона, «мы говорим здесь об истинах, доступных человеческому познанию, познаваемых естественным разумом самостоятельно и без помощи откровения. Ввиду того, что эти истины не выходят за пределы природного интеллекта, их нельзя отнести к порядку *revelatum*»¹⁹⁸.

Рассмотрим теперь дискурс бенгальского вайшнавизма с точки зрения его предмета и содержания. Предметом здесь также служит сущее само по себе, или «сверхсущее» (*para-tattva*), *Брахман* (*Brahman*), Бог, постигаемый в откровении: «Верховная Личность, которая является причиной возникновения, [поддержания и разрушения мира], не относится к предметам рассудочного знания, и потому [по отношению к Ней] не применимо никакое умозрение; [постичь Бога можно] только на основе *веданты* (Упанишад)»¹⁹⁹. При этом, однако, *Брахман* выразим в словах, и есть подлинный предмет речи (*śabda-vācyā*)²⁰⁰. Баладева признает возможность и умозрений, но в том только случае, если они согласуются с *шастрами* (*mantavya iti śrutyā tu svānusāri-tarko' bhyupagataḥ*)²⁰¹. Все это безусловно соответствует характеристике теологии, которую дает Э.Жильсон. Далее, для опровержения взглядов оппонентов возможны и даже весьма желательны рассуждения, приводящие к чисто рациональной очевидности. Баладева восхваляет Вьясу, который «мечом логических доказательств устранил шипы доводов [последователей] санкхьи и им подобных» (*sāṅkhyādy-ukti-kaṇṭakān chitvā yukty-asinā*)²⁰², после

¹⁹⁶ См.: Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 63.

¹⁹⁷ Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. СПб., 2000. С. 18.

¹⁹⁸ Там же. С. 19.

¹⁹⁹ GBh 1.1.2. P. 9.

²⁰⁰ GBh 1.1.5. P. 12.

²⁰¹ GBh 1.1.3. P. 9.

²⁰² GBh 2.2 (вступл.). P. 113.

чего приступает к выстраиванию вполне рациональной аргументации против оппонентов. Того же мнения и Джива: рациональные доводы не способны помочь в постижении Бога, который не может быть их предметом, поскольку превышает всяких умозрений; вместе с тем, такие доводы полезны в полемике²⁰³. Джива даже допускает, что при условии правильного взгляда на вещи можно самостоятельно прийти к верным выводам относительно сверхчувственной реальности: понимая присущую миру природу временности (*kālatva*), человек способен на основании этого сделать заключение о существовании Бога²⁰⁴. Такой вывод достижим и другими способами. «Например, — говорит Джива, — существование [Бога,] управляющего [нами] изнутри, выводится, [во-первых,] из восприятия того, что [у живого существа] отсутствует независимость в действии-претерпевании, тогда как *карма* бессознательна; [во-вторых,] из противоречия, когда [мы замечаем], что активность любого живого существа невозможна, если признать, что внутри него отсутствует движущее начало»²⁰⁵. Джива, таким образом, допускает возможность рассуждений, которые, в соответствии с характеристикой Э.Жильсона, относятся к философским. Из сказанного следует, что мы вполне можем выделить в бенгальском вайшнавизме два типа дискурса — философский и теологический, и в дальнейшем на полном основании пользоваться понятиями «теология» и «философия».

Как и во всякой другой теологии, в теологии бенгальского вайшнавизма дискурс идет в последовательности, соответствующей ценностной иерархии сущего с точки зрения «верующего разума»: начиная с Бога как абсолютной ценности, дискурс затем нисходит к сущим низшего порядка. Если принимать как данность очевидность откровения, то такая последовательность оказывается безусловно необходимой. Однако по сути это демонстрация метафизики как бы «с парадного фасада». Такой ракурс отвечает потребности рели-

²⁰³ PrmS 109. P. 310–312.

²⁰⁴ PrmS 105. P. 312.

²⁰⁵ PrmS 109. P. 335.

гиозного сознания в завершенной картине объективной реальности. Между тем, бенгальский вайшнавизм, как, впрочем, и все другие школы веданты, претендует также и на рациональную очевидность, что отразилось в достаточно подробной разработке философских оснований его системы. Но поскольку философия бенгальского вайшнавизма, как и средневековая европейская философия, формально и по сути подчинена теологии, философский материал в текстах бенгальского вайшнавизма раскрывается не в собственном смысловом порядке, а по мере необходимости, диктуемой общим порядком изложения теологического материала. Таков порядок в «Сандарбхах», «Чайтанья-чаритамрите» и даже в «Говинда-бхашье»²⁰⁶, хотя здесь, как в тексте в значительной степени полемическом, гораздо больше рассуждений философского характера на тему общих метафизических оснований; часто такие рассуждения выделяются в отдельные главы. Точно так же и в «Сарва-самвадини» Дживы, где даются рациональные обоснования отдельным положениям «Сандарбх», порядок философского материала подчинен теологическому. Иными словами, в отличие от «парадного фасада» теологии, метафизические основания бенгальского вайшнавизма оказываются «служебным входом» всей системы. Поскольку, как мы видим, философский дискурс, будучи инкорпорирован в теологию, располагается в текстах бенгальского вайшнавизма несистематично, нам потребуются специально определить принцип реконструкции метафизических оснований и осуществить эту реконструкцию, выделив ее в специальный раздел исследования²⁰⁷. Затем, имея представление о метафизических основаниях, мы сможем реконструировать и саму систему теологии.

Вернемся теперь к двум другим, внедискурсивным уровням полиморфной модели — религиозно-доктринальному и религиозно-практическому. Чтобы понять, почему сверхчувственные начала бытия предстают в исследуемой системе

²⁰⁶ См.: Приложение 2.

²⁰⁷ См.: Ч. 2 исследования.

такими, а не иными, другими словами, почему они мыслятся с необходимостью, недостаточно одного только дискурсивного уровня: необходимо рассмотреть основания системы, лежащие за пределами дискурса. В соответствии с полиморфной моделью, первый из них — это характерный для данной традиции комплекс религиозных и религиозно-философских²⁰⁸ идей и представлений, второй — соответствующий им религиозный опыт.

В чем специфика каждого из этих оснований? Как было сказано, каждый уровень полиморфной модели представлен своими собственными текстами. Так, религиозно-доктринальный уровень представлен базовыми священными текстами, религиозно-практический — текстами праксеологического содержания. Эти два типа текстов воспринимаются носителями традиции неодинаково: священный текст как первичное откровение неотделим для них от своего содержания и потому всегда предшествует логическому дискурсу, доминируя над ним; тогда как праксеологический текст, представляя собой фиксацию и концептуализацию опыта, выступает скорее дополнением к логико-дискурсивному тексту и в этом смысле рядоположен ему. Поэтому в первом случае основанием логического дискурса служит сам базовый текст, во втором — непосредственно религиозный опыт; причем текст, поскольку дискурс обращается к нему напрямую, действует в указанной роли эксплицитно; тогда как опыт, за исключением специально посвященных ему разделов — имплицитно. И текст и опыт воспринимаются носителями традиции как откровение, как непререкаемая истина, фундируя философскую и теологическую мысль, устанавливая ее границы. Священный текст выступает в теологическом дискурсе как его предмет и основание; в философском — как его исходный пункт и смысловой горизонт. Религиозный же опыт может быть обнаружен в обоих видах дискурса как входящая извне установка, стремление, на-

²⁰⁸ Многие священные тексты индуизма, например, та же «Бхагавата» или «Гита», по своему содержанию весьма философичны и безусловно должны быть отнесены к религиозно-философским.

правленность, иначе говоря — как интенциональность²⁰⁹. В творчестве традиционного мыслителя эта интенциональность проявляется как глубокая внутренняя заинтересованность, побуждающая его к отстаиванию определенной точки зрения, формирующая его критическую позицию по отношению к иным идеям и концепциям, и т. д.

Итак, можно заключить, что, выступая в роли оснований философского и теологического дискурса, базовый священный текст — эксплицитно — конституирует его содержание, а религиозный опыт — имплицитно — его характер и направленность. Основываясь на этом, в следующей главе мы определим, как именно текст и опыт «работают» в дискурсе. Поскольку их роль по отношению к дискурсу разная, мы по-разному к ним и подойдем: в отношении текста нас будет интересовать способ его *вхождения* в дискурс, в отношении опыта — способ его *обнаружения* в нем. Поэтому мы рассмотрим строение комментаторской традиции наряду с принципами и методами понимания и истолкования базового текста (одновременно это будет показом структуры герменевтического дискурса), а также понятийное содержание религиозного опыта и его конституирующий характер по отношению к дискурсу²¹⁰.

²⁰⁹ Поскольку философия вообще всегда интенциональна, то это безусловно должно относиться к религиозной философии и теологии.

²¹⁰ Здесь мы не будем затрагивать содержательную сторону обоих оснований: в той степени, в какой это необходимо, она будет проясняться по мере реконструкции и исследования системы.

Глава 5. ВНЕДИСКУРСИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Живая религиозная традиция воспринимает себя только синхронно, и потому предназначение экзегезы — снова и снова возвращать текст в традицию. С течением времени смысл текста «разнашивается», делается слишком абстрактным и многозначным. Но чтобы функционировать в традиции, религиозный текст должен быть конкретным, отвечая тем реалиям, среди которых живут ее носители. Если комментарий удовлетворяет этим требованиям, то устраняется отчужденность текста от религиозной жизни, и сама она приближается к тексту. Когда в дальнейшем опять наступает отчужденность, новый комментарий, вобрав в себя содержание предыдущих, создает «проводящую среду» между текстом и его читателем или слушателем²¹¹. Вместе с тем, сам базовый текст никогда не теряет своего значения и не может быть заменен комментарием; он продолжает функционировать наряду с ним, снова и снова выступая в качестве предмета и основания дискурса. Роль базового текста всегда остается ведущей; его синхронное существование со всеми написанными в разное время комментариями обогащает его смысл и увеличивает значение для традиции.

Обратимся теперь непосредственно к комментаторским текстам бенгальского вайшнавизма. Воспользовавшись классификацией Г. Г. Майорова, мы выделили в вайшнавской экзегезе три уровня: семантический, концептуальный и спекулятивный. Как они отразились на жанровой структуре комментаторских текстов?

Типы комментариев, наиболее часто встречающиеся в литературе бенгальского вайшнавизма — *бхашья* (bhāṣya), *тика* (tīkā), *вякхья* (vyākhyā), *типпани* (tīppānī), *питхака* (pīṭhaka) и

²¹¹ При этом важно отметить, что комментарий отнюдь не подразумевает упрощения или адаптации текста; скорее, согласно В. И. Рудому, комментарий дает возможность вводить в традицию новое знание, учитывая достижения и провалы в полемике, и потому в концептуальном и логико-теоретическом отношении он мог быть даже сложнее базового текста (Рудой В. И. Была ли философия в древней и раннесредневековой Индии? // Восток: Философия. Религия. Культура / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб., 2001. С. 61–62).

анвая (anvaya), из которых основные — *бхашья* и *тика*. *Бхашья* в строгом смысле — это первичный комментарий к базовому тексту. В соответствии с традиционным порядком усвоения текста вначале идет его внимательное выслушивание (*śravaṇa*), далее — интуитивное схватывание его смысла без расчленения (*manana*), и уже затем, на основе достигнутого понимания, начинается собственно аналитическая работа с текстом (*cintana*). Именно этот этап и отражает классическая *бхашья*, напоминая по форме конспект семинарского занятия, что позволяет наполнить ее полемическим содержанием. В строгом значении *бхашья* — комментарий к *сутрам* (*bhāṣyate sūtrārtho yena*²¹²). Однако и Джива Госвами называет *бхашьей* свои «Сандарбхи» (*bhāṣya-gūpā tad-vyākhyā*)²¹³, хотя и строит в них дискурс по-иному²¹⁴. Безусловно, ядро *бхашьи* — это концептуальный комментарий, хотя в нем могут присутствовать и два других уровня — семантический и спекулятивный; поэтому *бхашья* наиболее универсальна по форме, чем и объясняется охотное использование ее вайшнавскими авторами.

Тика — как правило, вторичный комментарий (обычно — к *бхашье*), хотя распространены *тики*, выступающие в роли первичных комментариев. Цель *тики* — выявить наиболее непосредственный (*nirantara*), очевидный (*sugama*), общий (*viśama*) смысл важнейших элементов текста²¹⁵. Отсюда — обязательное для этого типа комментария обращение к лексическому и даже грамматическому уровням текста с выявлением этимологических и узуальных значений слов. Поэтому здесь концептуальному анализу всегда предшествует анализ лексики — в форме глоссария, каковым порой *тика* и ограничивается, хотя может быть и более пространной²¹⁶. Наряду с

²¹² AmrK 3.5.31. P. 459 (коммент. Бхануджи Дикшиты).

²¹³ TittV 27. P. 81.

²¹⁴ Джива уведомляет, что в роли тезисов у него выступают речи «Бхагаваты» (*viśaya-vākyam śrī-bhāgavata-vākyam*), а в роли *суп* — вводные им самим положения (*sūtra-sthānīyam avatārikā-vākyam*) (Ibid.).

²¹⁵ AmrK 3.5.7. P. 451, note.

²¹⁶ Примеры *тики* — такие важные для бенгальского вайшнавизма тексты как «Бхавартха-дипика» Шридхары, «Сарартха-варшини-тика» Вишванатхи Чакраварти, «Сукшма-тика» Баладевы (автокомментарий к «Говинда-бхашье») и др.

тикой форму глоссария имеет *анвая* — наиболее краткий вид комментария, встречающийся у поздних бенгальских авторов²¹⁷ и представляющий собой толкование отдельных слов (как правило, синонимическое), а также прояснение синтаксиса за счет устранения поэтической инверсии. *Анваря* — почти чисто семантический комментарий.

Вьякхья по форме напоминает *тику*, но может включать разъясняющий пересказ, полемику и т.д., толкуя базовый текст гораздо более развернуто²¹⁸. *Типпани* — «третичный» комментарий с учетом *тики*²¹⁹. *Питхака* («подкрепитель») свободно развивает или дополняет аргументацию важнейших положений комментируемого текста, не будучи композиционно связана с ним²²⁰. По сравнению с предыдущими, эти три типа комментариев свободнее по форме и поэтому больше подходят для развития их авторами собственных построений, т.е., согласно классификации Г.Г. Майорова, относятся скорее к спекулятивному уровню. Можно упомянуть здесь и некоторые не столь часто встречающиеся в бенгальском вайшнавизме типы комментариев, такие как, например, *вритти* (*vṛtti*) и *дипика* (*dīpikā*).

Прежде чем начать рассматривать уровень логического дискурса, располагающийся в его «нижнем этаже», и названный нами «герменевтическим», сделаем еще одно небольшое отступление и кратко охарактеризуем взгляды бенгальских мыслителей на природу речи и языка²²¹.

Прежде всего, как и для европейских схоластов, для всех ведантистов писания — это бытие, выраженное в сло-

²¹⁷ Так, *анвая* используется Бхактисиддхантой Сарасвати в качестве дополнения к его «Гаудия-бхашье» (*Gauḍīya-bhāṣya*), комментарий к «Бхагава-та-пуране».

²¹⁸ Пример *вьякхьи* — «Ананда-чандрика» Вишванатхи Чакраварти, комментарий к «Удджвала-ниламани» Рупы Госвами.

²¹⁹ Пример — автокомментарий Баладевы к «Сиддханта-ратне».

²²⁰ Питхакой является «Сиддханта-ратна» Баладевы, дополнение к его «Говинда-бхашье».

²²¹ Мы не выделяем лингвофилософию бенгальских мыслителей в отдельную главу. Из-за того, что она является формирующей установкой их мышления вообще, нам по ходу изложения придется еще не раз останавливаться на ее отдельных элементах.

ве²²². Для последователей же теистической веданты это Сам воплощенный в слове Бог (*śabda-brahma*). Поэтому писания вечны, и слово предшествует творению (*śrutiḥ... śabda-pūrvāṁ sṛṣṭim āha*)²²³. Согласно «Ахирбудхнья-самхите», *Мантры* Вед есть творческая энергия Вишну, они имеют природу чистого сознания (*sākṣād viṣṇoḥ kriyā-śaktiḥ śuddha-saṁvinmayī raḡā*)²²⁴. Баладева Видьябхушана обосновывает вечность писаний тем, что их слова обозначают не имена собственные, такие как «Чайтра» и т.д., а «формы» (*nityākṛti*), общие понятия наподобие «коровы»; даже имена ведийских богов — это в действительности универсалии, обозначающие «чин», который могут иметь различные существа; творение же происходит за счет того, что Брахма, вспоминая слова, вновь проявляет вечные формы²²⁵. Будучи вечным, слово само по себе обладает силой означивания, но, чтобы слово было проявлено, требуется посредничество произносящего.

Вслед за Шанкарой, Рамануджей и Мадхвой, бенгальские мыслители отвергают учение грамматистов о том, что носителем смысла служит не слово как таковое, состоящее из фонем (*varṇa*), а *спхота* (*sphoṭa*), отличная от произносимого слова мгновенно обнаруживающаяся неделимая смысловая единица. Согласно последователям учения о *спхоте* (*sphoṭa-vāda*), воспринимаемые одна за другой фонемы неспособны породить смысл, поскольку при произнесении они мгновенно уничтожаются (*varṇānām aśu-vināśitvāt*), делая невозможным целостное восприятие слова, но благодаря им вызревает *спхота* (*varṇāś ceme krameṇa grhyamāṇāḥ sphoṭaṁ vyañjayanti*), которая проявляется при произнесении последней фонемы²²⁶; поэтому *спхота* и есть «вечное слово» Вед. Но, согласно

²²² См.: Гайденок В.П., Смирнов Г.А. Схоластическая философия. С. 300.

²²³ GBh 1.3.28. P. 52.

²²⁴ AhSmh 17.10 (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol.3. P. 57–58*). В данном тексте постадийно описывается процесс энергийного развертывания изначального звука в воспринимаемую речь.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ SrVS 1. P. 14–15.

Дживе Госвами, данная концепция несостоятельна, поскольку она без необходимости усложняет (*garīyasī kalpanā syāt*) процесс восприятия смысла, добавляя к нему лишнее звено; а также, поскольку в ней отдается предпочтение невоспринимаемому за счет воспринимаемого (*dr̥ṣṭa-hānir adṛṣṭa-kalpanā sa*). В действительности, природу слова составляет не *спихота*, а сами фонемы (*vaṇṇā eva tu śabdaḥ*)²²⁷. Объясняя этот процесс, Джива говорит: «Фонемы те, как цепочка муравьев, находятся [в словах,] связанные различением последовательно схватываемого смысла. В употреблении же, при схватывании их одна за другой, фонемы точно таким же образом отражаются в уме, видящем значение каждой из них, без искажений открывая [ему] свой смысл»²²⁸.

Бенгальские мыслители, как и их предшественники по веданте, основным элементом речи считают высказывание (*vākya*), поскольку только в высказывании реализуется означающая функция слов (*vākyatām āpadya viśeṣārtham bodhayanti*)²²⁹. На каком бы уровне не рассматривалось высказывание, его элементы всегда имеют связь с его общим контекстом и глаголом — это, например, отличает бенгальских мыслителей от наяиков, согласно которым, члены высказывания имеют значение и сами по себе²³⁰. Высказывание обладает смысловой целостностью и состоит только при наличии трех элементов: грамматической взаимосвязи (*āsakti*), смысловой взаимосвязи (*yogyatā*) и завершенности (*ākāṅkṣā*)²³¹. Мы выяснили, таким образом, какова, в соответствии с бенгальскими мыслителями, природа слова, как воспринимается смысл и каково условие осмысленности речи.

Рассмотрим теперь герменевтический дискурс бенгальских мыслителей. В соответствии с выдвинутой моделью герменевтика — это «врата», которыми базовый текст входит в философский и теологический дискурс, становясь для них

²²⁷ Ibid. То же самое говорит и Шанкара (SBrSBh 1.3.28) (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 3. P. 108*).

²²⁸ SrV 1. P. 15.

²²⁹ Ibid. P. 17.

²³⁰ *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 3. P. 232*.

²³¹ ShDrp / SrV 1, 17.

предметом, основанием и смысловым горизонтом. Как пишет Х.-Г.Гадамер, «по своему первоначальному определению герменевтика есть искусство изъяснять и передавать путем собственного истолковательного усилия то, что... не обладает непосредственной понятностью»²³². Помимо истолкования, герменевтика предполагает акт понимания, «постижения знаков», что связывает техническую проблему истолкования текста с более общими проблемами значения и языка²³³. Поэтому наша задача — показать, как достигалось понимание текста в бенгальском вайшнавизме и какова была процедура его интерпретации.

Прежде всего, согласно бенгальским мыслителям, акт понимания *возможен*. Убежденность в этом основывалась на двух фундаментальных положениях теистической веданты, первое из которых гласит, что *Брахман* постигается на основе *шастр*, второе — что знание о Нем может быть выражено вербально²³⁴. Далее, критерием любого акта понимания считались: 1) священный текст (*śāstra*), 2) мнение традиционных духовных авторитетов (*sadhu*) и 3) слова личного духовного наставника (*guru*). Все эти три критерия должны находиться в согласии между собой; любые затруднения в отношении понимания одного из них следовало устранить, обратившись к двум другим. Поскольку и текст, и комментаторы, и личный духовный наставник изрекают конечную истину (*siddhānta*), причиной любой неясности или противоречия является несовершенство самого слушателя или читателя. Поэтому понимание достигается, во-первых, благодаря устранению собственного несовершенства путем аскезы и духовной практики, во-вторых, благодаря восприятию готовой *сиддханты* из трех упомянутых источников. В итоге необходимым оказывается и то и другое (это показывает отношение к пониманию как к экзистенциальному акту). На основании упомянутых трех критериев следовало интерпретировать не только текст, но и

²³² Гадамер Г.Г. Эстетика и герменевтика // Актуальность прекрасного. М., 1991. С.259.

²³³ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С.5.

²³⁴ GBh 1.1.3. P. 9–11; 1.1.5. P. 12–13.

любое словесное свидетельство или опыт²³⁵. При всех обстоятельствах, любое истолкование всегда должно было оставаться в границах *сиддханты*.

Практической целью авторов комментариев на уровне герменевтического дискурса было представить текст логически непротиворечивым и сделать его доступным для концептуализации. Первое достигалось за счет устранения видимых противоречий, второе — за счет эксплицирования необходимых смыслов (разумеется, на практике эти две цели не разделялись).

Условие понимания текста — его согласованность (*samanvaya*), указывающая на присутствие в нем смысла (*tātparya-liṅgam*) и делающая возможной рефлексия над ним (*suviçāritvam*)²³⁶. Другое, не менее важное условие — способность слушателя или читателя к пониманию. Поэтому комментаторы обычно указывали, для кого именно предназначается текст. Так, Баладева заявляет: «Способен постичь [«Веданта-сутру»] тот, кто лишен материальных желаний, кто благодаря [исполнению] *дхармы* чист сердцем, кто стремится к общению со святыми, преисполнен веры, и, наряду с прочими [благими качествами], обрел умиротворенность»²³⁷. Далее следовала не менее важная процедура — определение 1) предмета текста (*viṣaya* или *abhidheya*), 2) его предназначения или цели (*prajaujana*) и 3) принципа взаимосвязи (*saṁbandha*), о чем автор комментария уведомлял во вступлении к тексту. Такая процедура позволяла ответить на три вопроса: 1) что говорится в тексте? 2) зачем, с какой целью? 3) с какой точки зрения, т.е. в контексте какой более широкой совокупности представлений²³⁸? Ответы на эти вопросы оп-

²³⁵ Ср. с высказыванием С.С.Хоружего о герменевтике религиозного опыта в исихазме: «В основу методики истолкования опыта Традиция полагает то же тройственное единство источников или инстанций истолкования, держателей герменевтического авторитета: 1) Священное Писание; 2) корпус аскетических текстов; 3) живые носители духовной опытности — духовные наставники, старцы...» (*Хоружий С.С. К феноменологии аскезы*. М., 1998. С. 124).

²³⁶ GBh 1.1.4. P. 11.

²³⁷ GBh (вступл.). P. 3.

²³⁸ Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.,

ределялись характером текста. Так, Джива определяет предмет «Бхагавата-пураны» как поклонение Богу (*tad-bhajana-lakṣaṇa*), цель — как любовь к Богу (*tat-prema-lakṣaṇa*), принцип взаимосвязи — как принцип соотношения означающего с означаемым, в качестве которого выступает сам Бог (*śrī-kṛṣṇa-tad-vācya-vācakatā-lakṣaṇa*)²³⁹.

Поскольку главная смысловая единица текста — высказывание (*vācya*), оно же служит и главной комментируемой единицей. Для прояснения смысла высказывания используется следующая шестичастная схема, взятая у мимансаков: 1) вступление (*upakrama*) и завершение (*upasaṁhāra*), 2) повтор (*abhyāsa*), 3) новизна (*apūrvatā*), 4) цель или результат (*phala*), 5) объяснение смысла (*artha-vāda*), 6) обоснование или подтверждение (*upapatti*)²⁴⁰. Если комментируемый текст выражает определенный смысл, то завершающие слова текста должны продолжать или развивать главную мысль, начало которой содержат вступительные слова. Прояснению смысла служит также повтор, поскольку автор станет повторять лишь то, что он непременно хотел бы подчеркнуть. Новизна — это то, в чем особенность мысли автора, отличающая данный текст от других. Цель или результат — то, для чего текст написан, что он дает слушателю или читателю. В тексте должно быть также объяснение смысла (*artha-vāda*), ключевые слова, которыми автор прямо указывает путь, ведущий к цели. Если проделан предыдущий анализ, то эти ключевые слова по смыслу сразу связывают весь текст воедино. Наконец, мысль автора должна иметь основание или подтверждение, отыскать которое, если весь остальной путь пройден, уже не трудно²⁴¹.

1981. С. 3, примеч. В. С. Семенцов замечает: «Вдумываясь в значение этой, казалось бы, нехитрой схоластической процедуры, современный филолог не может не оценить глубину и точность мышления своего индийского собрата, ибо в уведомлении перечисляется все то, что необходимо и достаточно для правильного истолкования любого текста (и в том числе, конечно, древнего)» (Там же).

²³⁹ TttvS 9. P. 10–11. Об этих же понятиях, но в несколько ином значении см.: Ч. 3 исследования.

²⁴⁰ PtmS 105. P. 291.

²⁴¹ Как работает эта схема, можно увидеть на примере разбора Баладевой фрагмента «Шваташватара-упанишад» (См.: Приложение 3).

Если внутри высказывания обнаруживается противоречие, есть следующие пути его разрешения: нужно обдумать, что в высказывании главное, а что — второстепенное (*balābalatvaṁ vivesaṇīyam*) с точки зрения самого высказывания и с точки зрения всего текста; при этом следует руководствоваться правилом, гласящим: «Если есть противоречие между *шрути* и *смрити*, безусловно, перевешивают *шрути*»²⁴². Если высказывание и тогда непонятно, нужно обдумать, нет ли здесь скрытого смысла (*parokṣa-vāda*), и попытаться обнаружить его, сопоставив данное высказывание с другими. В любом случае противоречия разрешаются на основе самого текста: комментирование — это не отвлеченное умствование, а скорее практическое искусство согласования (*atra yuktiitvaṁ nāma na śuṣka-tarkānugrahatvam*)²⁴³.

При необходимости анализу высказывания предпосылается лексический анализ. Немало примеров такого анализа есть в исследуемых текстах, включая «Чайтанья-чаритамриту», где в одном из диалогов Чайтанья дает шестьдесят одно объяснение *атмарам-шлоки* (*ātmārāma-śloka*), известного стиха из «Бхагаваты»²⁴⁴. Баладева начинает с семантического анализа слов комментария почти ко всем *сутрам*. При этом обычно используется истолковательная схема (объяснение ее можно найти в «Сарва-самвадини» Дживы), в которой слово наделяется тремя означивающими функциями (*śabda-vṛtti*), а именно: 1) номинативной функцией (*mukhya-vṛtti* или *abhidhā*), выражающейся в прямом, буквальном именовании; 2) метонимической функцией (*lakṣaṇā-vṛtti*), основанной на связи, внешней или внутренней (*saṅketenābhihitārtha-sambandhinī*) и 3) функцией метафорической (*gauṇa-vṛtti*), основанной на подобии качеств (*abhihitārtha-lakṣita-guṇa-yukte tat-sadrṣe*)²⁴⁵. Джива приводит и более тонкие дистинкции означивающей функции слова. Так, *мукхья* дает как узуальное

²⁴² SrvS 1. P. 17.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ BhgP 1.7.10 / CC Mdh (Vol. 9) 24.5. P. 83.

²⁴⁵ SrvS 1. P. 25. Эта схема широко использовалась наैयाками, мимансаками, а также индийскими грамматистами (См.: Гринцер П. А. Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987. С. 208).

значение (*rudhi*), так и выводное, определяемое с помощью этимологии (*yoga*). *Лакшана*, метонимия, тоже может быть трех видов: без утраты изначального смысла (*ajahat-svārthā*), с утратой такового (*jahat-svārthā*), а также одновременно с утратой и сохранением (*jahad-ajahat-svārthā*)²⁴⁶. Правило, однако, таково, что прояснять значение слова на основе *йога-вритти*, *лакшана-вритти* и *гауна-вритти* допустимо только тогда, когда общеупотребительное значение ведет к бессмыслице. Так, Баладева приводит в пример речение «*вайшьи* — пища царей, скот — пища *вайшьев*» (*viśo' nnaṁ gājñāṁ paśo' nnaṁ viśām*), которое осмыслено лишь в том случае, если «пища» (*anna*) понимается метонимически, как «источник пропитания»²⁴⁷. Часто бывает, что слово обладает смыслом в пределах одного высказывания, но взятое в том же значении по отношению к целому тексту, лишается смысла. В таких случаях значения слов проясняются за счет контекстуальных согласований (*saṅgati*). Например, для «Веданта-сутры» это соответствие общему смыслу всего корпуса *суп* (*śāstra-saṅgati*), соответствие смыслу части (*adhyāya-saṅgati*), раздела (*pāda-saṅgati*) и т.д.²⁴⁸ Необходимо также, чтобы значения слов и терминов не противоречили *сиддханте* — предельному контексту.

В процессе истолкования слов герменевтический дискурс часто переходит в плоскость теологии и философии. Так, в «Говинда-бхашье» цитируется фрагмент диалога из «Чхандогья-упанишады»: «[Шалаватя спросил у Джайвали:] “Какова цель этого мира?” “*Акаша*, — ответил тот. — Все эти материальные первоэлементы происходят только из *акаши*. В *акашу*

²⁴⁶ SrV 1. P. 25–26. Пример того, какие возможности дает комментатору использование различных оттенков *шабда-вритти* — упоминавшееся шестидесятиднократное объяснение *атмарама-шлоки*, где Чайтанья приводит по семь различных значений слов *ātmā* и *muni*, восемь — слова *nirgrantha* и т.д. Эти значения он применяет для придания различных смыслов своему толкованию стиха. Немало примеров использования данной схемы можно найти в комментарии Шридхары к «Бхагавате» (См.: BhgP 10.87.1. P. 596–595 (коммент. Хридаянанды Госвами)).

²⁴⁷ GBh 3.1.7. P. 185.

²⁴⁸ См.: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana* / Edited with an English transl. and the comment. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chāndra Vasu. New Delhi, 1979 (1912). P. 4–5.

[они] уходят, *акаша*... [их] прибежище”»²⁴⁹. Требуется выяснить, что означает здесь слово *акаша* (*ākāśa*). По мнению оппонировавшей стороны (*pūrva-pakṣa*), следует понимать слово «*акаша*» в общеупотребительном значении, а именно, как «пространство» (*viyat*). Баладева отвергает такое истолкование: в действительности, *акаша* здесь — это *Брахман*, поскольку подразумеваемая в приведенном фрагменте способность производить из себя все материальные первоэлементы есть характерный признак *Брахмана*, а не пространства (*sarva-bhūtotpādanatvādi-lakṣaṇa-brahma-līṅgāt*). К тому же здесь сказано, что *акаша* порождает *все* материальные первоэлементы²⁵⁰. Слово «все» (*sarvāṇi*) означает, что их число включает в себя также и пространство. Если *акаша* — это пространство, то тогда оно само себя порождает, что нелепо. Далее, в словосочетании «только из *акаши*» (*ākāśād eva*) наречие «только» (*eva*) указывает на отсутствие какой-либо другой причины. Однако мы видим, что причиной, например, глиняного горшка, является не только глина²⁵¹. В действительности, единственной независимой причиной первоэлементов способен быть лишь *Брахман*. Баладева заключает: «Даже несмотря на наличие у слова *акаша* общеупотребительного значения [«пространство»], из общего контекста *шрути* [следует, что под этим словом] подразумевается *Брахман* — в силу [Его] всемогущества»²⁵².

С другой стороны, в поиске необходимых значений и с целью их обоснования вайшнавские комментаторы часто спускаются с лексического уровня на грамматический, анализируя слова с точки зрения их синтаксических связей и связей внутри композиты, выясняя роль служебных слов²⁵³, расчле-

²⁴⁹ ChUp 1.9.1 / GBh 1.1.22. P. 22.

²⁵⁰ То есть землю (*bhūmi*), воду (*āpas*), огонь (*nala*), воздух (*vāyu*) и пространство (*kha*) (См.: GBh 7.4. P. 122).

²⁵¹ Иными словами, помимо Бога ничто не может выступать единственной причиной чего-либо: любой причине сопутствуют или предшествуют другие причины.

²⁵² GBh 1.1.22. P. 22.

²⁵³ Так, объясняя *атмарама-шлоку*, Чайтанья приводит несколько разных значений санскритского слова *са* («ча») (См.: CC Mdh (Vol. 9) 24.171, 202, 221–223. P. 175, 193, 206–207).

няя слова на морфемы, которые рассматриваются отдельно как атомарные смысловые элементы²⁵⁴. В работу включаются элементы просодии, особенно там, где затрагиваются тексты *шрути*²⁵⁵. Помимо того, что все упомянутые уровни языка и речи включаются в процесс истолкования, они сами часто становятся объектами философского и теологического дискурса.

Итак, мы выяснили, каково соотношение базового текста и комментария; каковы типы и способы комментирования; каков характер и роль герменевтических процедур, посредством которых базовый текст делается открытым для дискурса более отвлеченного порядка; иными словами, теперь нам понятно, как *входит* в дискурс базовый текст. Следующая наша задача — выснить, как в дискурсе *обнаруживается* религиозный опыт.

Ранее было сказано, что религиозный опыт может быть обнаружен в логическом дискурсе как интенциональность; поэтому далее мы рассмотрим религиозный опыт как некоторую фундаментальную структуру. Чтобы выявить ее, нужно будет обозначить понятие религиозного опыта вообще, определить, какое понятийное содержание соответствует ему в бенгальском вайшнавизме, и затем исследовать это содержание. Насколько структура опыта соответствует характеру дискурса, будет ясно из разделов, посвященных реконструкции и исследованию метафизических оснований и системы теологии бенгальского вайшнавизма. Прояснение этой фундаментальной структуры станет, таким образом, «пролегоменами» к реконструкции всей системы.

Как пишет Х.-Г. Гадамер, «понятие опыта — как бы парадоксально это ни звучало — относится к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем»²⁵⁶. Это особенно верно в отношении религиозного опыта. Но это не означает, что религиозный опыт вообще неопределим. Даже на основании словарных значений слова «опыт» можно выделить в нем

²⁵⁴ См., например: GBh 1.1.13. P. 28; 1.1.16. P. 29; 1.2.29. P. 39.

²⁵⁵ Например, GBh 1.1.13. P. 28.

²⁵⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С.409.

ряд важных характеристик, а именно, комплексность, всеохватность, наличие страдательного и действительного моментов и др. Согласно С.С.Хоружему, «в опыте преодолевается оппозиция действие—претерпевание, что отразила уже и семантика понятия: опыт — то, что испытывают, претерпевают... но это — и то, что добывают»²⁵⁷. Опыт не есть только знание, он онтологичен, поскольку преобразует бытие; это «бытие-действие». С.С.Хоружий ссылается на Гегеля: «[опыт] — это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*»²⁵⁸.

В особенности онтологичен религиозный опыт, непосредственно мыслимый как фундаментально преобразующий бытие его субъекта. Религиозный опыт — это именно опыт «событий трансцендирования», образующих особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте. «Такой опыт, — пишет С.С.Хоружий, — онтологичен: является “опытом бытия”, выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностьную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека»²⁵⁹. Взяв в качестве фундаментальной именно эту — онтологическую — характеристику исследуемого феномена и тем самым отграничив его от стихийного многообразия всевозможных акцидентальных форм, назовем его «упорядоченным религиозным опытом» и условимся понимать под этим термином организованный, сознательно выстроенный религиозный опыт²⁶⁰, ох-

²⁵⁷ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 195.

²⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 48.

²⁵⁹ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 6.

²⁶⁰ Как пишет С.С.Хоружий, имея в виду практику православного исихазма, «к сути самого опыта (процесса) принадлежит наличие в нем определенной *выстроенности* и *направленности* — того, что он представляет собой восходящую иерархию энергийных структур, отмеченную ростом спонтанной компоненты процесса» (Там же. С. 223).

ватывающий все стороны индивидуального «бытия-действия» и ведущий к принципиальному изменению онтологического статуса индивида²⁶¹.

Чтобы это определение «работало», необходимо выделить структурный и содержательный инварианты упорядоченного религиозного опыта. С одной стороны, поскольку религиозный опыт энергичен и есть «бытие-действие», можно обозначить в нем два момента — содержание и акт, которые вместе и будут составлять его структурный инвариант, общий для всех религиозных традиций²⁶². С другой стороны, важно, каков характер и строение самого акта и какое содержание в нем актуализируется. И то и другое, в отличие от структурного, будет составлять содержательный инвариант упорядоченного религиозного опыта, неизменный для каждой отдельно взятой религиозной традиции. Интерес для исследования представляет именно этот инвариант, выраженный в понятиях интересующей нас традиции. Нам представляется, что такими понятиями в бенгальском вайшнавизме являются *према* и *бхакти*. Чтобы определить, так это или нет, исследуем эти понятия²⁶³.

²⁶¹ С. С. Хоружий обозначает этот род опыта термином «мистический» (Там же. С. 5). Но как нам представляется, данный термин может быть понят либо слишком широко — но тогда он несет семантическую неопределенность, расплывчатость (о неопределенности понятия «мистика» см.: *Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб., 1997. С. 27–28), либо слишком узко, обозначая лишь разновидность упорядоченного религиозного опыта, его сверхчувственный регион — тогда он не охватывает целиком предмета, о котором идет речь. (В дальнейшем мы вернемся к понятию «мистического опыта» и тогда оно будет обозначать именно сверхчувственный регион упорядоченного религиозного опыта).

²⁶² Как пишет И. А. Ильин, «акт и содержание относятся к различным религиозным планам; они подлежат различным категориям; имеют свои особые законы и особое значение в религиозном строительстве» (*Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта*. М., 1993. С. 122). Помимо содержания и акта И. А. Ильин характеризует также Предмет религиозного опыта (Там же. С. 121), но нас интересуют пока только первые две его составляющие.

²⁶³ Отметим, что в данной главе нас будут занимать лишь те аспекты этих понятий, которые необходимы для прояснения роли религиозного опыта в качестве основания дискурса. Более подробно значение понятий *према* и *бхакти* будет рассмотрено в Ч. 3 исследования.

Начнем с первого из них и рассмотрим его словарное значение. Существительное мужского рода *према* (или *preṃān*), образовано от глагольного корня *prī*, который, согласно Панини, используется в значениях: 1) «любви, привязанности [к кому-либо]» (*prītau*), а также 2) «радости», «удовольствия», «радования [кого-либо]» (*taṛpaṇe*)²⁶⁴. *Према*, таким образом, означает «любовь», «привязанность», и, вместе с тем, «удовольствие», «радость», «счастье» и т.д. Слово *према* часто используется, когда хотят подчеркнуть любовь чистую и возвышенную в противоположность любви страстной, вожделению (*kāma*). В литературе бенгальского вайшнавизма *према*, как правило, означает любовь к Богу, а *кама* — влечение к объектам мира. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», «желание услаждать собственные чувства называется *камой*, желание услаждать чувства Кришны — *премой*»²⁶⁵. В обычном состоянии *према* из-за влияния *камы* сокрыта, хотя и присуща каждому индивиду.

Прежде чем остановиться на словарном значении понятия *бхакти*, скажем о его предыстории. Мы не встречаем его в «Ригведе», по крайней мере, в его основном значении²⁶⁶. В Ведах *бхакти* означает «часть», «долю»; поэтому в раннем использовании синонимом *бхакти* часто выступает слово *prasāda* — «милость»²⁶⁷. Но, по мнению многих исследователей, идея *бхакти* в «Ригведе» все же присутствует, а именно, в гимнах, посвященных Варуне, где она выражена словом *śraddhā* — «вера»²⁶⁸. В Упанишадах эту идею обычно выражает слово *upāsana* — «поклонение», «почитание»²⁶⁹. Самое раннее упоминание *бхакти* в значении «преданность Богу» встречает-

²⁶⁴ PnDhP 4.36, 9.2, 10.293 (*Katre, Sumitra Mangesh. Pāṇini Studies I. Poona, 1967. P. 67, 70, 73*).

²⁶⁵ CC Adi (Vol. 1) 4.165. P. 318.

²⁶⁶ См.: *Carpenter, J. Estlin. Theism in medieval India. London, 1919. P. 236–237.*

²⁶⁷ *Jaiswal, Suvira. The Origin... P. 111.*

²⁶⁸ См.: *De, Sushil Kumar. Bhagavatism and Sun-worship // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. VI. Pt. I. P. 668; а также: Dasgupta, Mrinal. Śraddhā and Bhakti in Vedic Literature // Indian Historical Quarterly. Vol. VI. P. 319, 326.*

²⁶⁹ См.: *Bhandarkar R. G. Vaishnavism... P. 29.*

ся в «Шветашватара-упанишаде»²⁷⁰. Это же значение можно обнаружить у Панини; оно широко используется в эпосе и Пуранах. Законченное выражение идея *бхакти* находит в «Гите» и «Бхагавате», где это понятие употребляется в основном своем значении²⁷¹. В учениях вайшнавских школ это значение варьируется (см. ниже); но в целом остается в границах, заданных упомянутыми выше текстами и отраженных в традиционно принятых словарных значениях, которые мы теперь и рассмотрим.

Существительное женского рода *bhakti* образовано с помощью суффикса *tī* от корня *bhaj*, который, по Панини, используется в значениях «деления», «распределения», «причастности», «принадлежности» (*viśrāṇane*), а также «служения», «почитания», «любви», «преданности» (*sevāyām*)²⁷². Словарь «Вачаспатья» (*Vacaspatya*) объясняет *бхакти* как «служение», «почитание», «поклонение» (*sevā, ārāḍhanā, upacāra*); относящаяся к этому (т.е. к служению и т.д.) особая разновидность душевного состояния (*tad-ekatāna-citta-vṛtta-bheda*); «вера» (*śraddhā*); «деление», «распределение» (*vibhāga*); «упорядоченность», «устроенность» (*gacānā*) и др.²⁷³ *Бхакти*, таким образом, может подразумевать 1) действие, 2) чувство, 3) некоторую онтологическую ситуацию²⁷⁴. Приведем в подтверждение этому определение, которое в целом воспроизводит

²⁷⁰ «Кто [полон] высшей преданности Богу [и предан] учителю так же как и богу, тому изреченные [здесь] истины сияют — великому духом, сияют — великому духом» (*SvtUp* 6.23. Цит. по: Упанишады. С. [528]).

²⁷¹ Об особенностях значений понятия *бхакти* в «Гите» и «Бхагавате» см.: *Jaiswal, Suvira. The Origin...* P. 112–115, а также: *Hardy, Friedhelm. Viraha-bhakti*. P. 26–43.

²⁷² *PnDhP* 9.194, 1.1047 (*Katre, Sumitra Mangesh. Pāṇini Studies I*. P. 65, 72).

²⁷³ *Vachaspatya*. A comprehensive sanskrit dictionary compiled by professor Taranatha Tarkavachaspati in twenty two parts / Publ. by Pandit Jibananda Vidyasagar. Calcutta, 1883. Vol. 22. P. 4618.

²⁷⁴ Некоторые ранние индийские авторы, например, Яска (VI в. до н.э.), автор словаря «Нирукта» (*Nirukta*), используют слово *бхакти* в пассивном значении, как «вещь», «объект отношения или действия». *Бхакти* у них, хотя и связывается с идеей любви и служения, но означает не «любовь», а «любимая вещь». Однако это использование неточно, поскольку суффикс *tī*, с помощью которого образовано слово *бхакти*, указывает на состояние (*bhāva*), а не на вещь (*Bhandarkar R. G. Vaishnavism...* P. 29).

эти три аспекта: «Бхакти — термин, переводимый обычно как “сопричастность”, обозначает в индуизме особый тип отношения верующего и бога: любовь и искреннее преклонение перед единым и персонифицированным богом»²⁷⁵.

Нужно отметить, что исследователи, говоря о средневековых религиозно-философских школах и движениях, чаще выделяют эмоциональный аспект *бхакти*. Так, в соответствии с С. Радхакришнаном, «*бхакти* — это эмоциональная приверженность в отличие от знания или действия. Посредством бхакти мы отдаем наши эмоциональные потенции служению божеству»²⁷⁶. Можно привести целый ряд подобных характеристик: «необыкновенная преданная любовь к богу»²⁷⁷, «религиозная любовь»²⁷⁸, «бесконечная преданность единому богу»²⁷⁹, «любовь, преданность богу, основанная на глубоко эмоциональном отношении к всевышнему»²⁸⁰, «благоговеющая любовь к Богу»²⁸¹. Похожие характеристики *бхакти* можно найти в «Шандилья-сутре», а также у вайшнавских мыслителей, например, у Мадхвы и Валлабхи²⁸².

Между тем, хотя понятие *бхакти* безусловно содержит эмоциональный элемент, характеристика такого рода соответствует скорее рассмотренному выше понятию *премы*, непо-

²⁷⁵ Джогеш К. Бхакти как путь к спасению // Материалы научной конф. «Бхакти — религия любви» / Под ред. Е. Ю. Ваниной и П. К. Вармы. М., 1995. С. 22.

²⁷⁶ Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994. Т. 1. С. 491.

²⁷⁷ Корабельник Н. М. Социальные и религиозно-философские взгляды средневекового индийского мыслителя Чайтаньи (1486–1533). Автореф. канд. дис. М., 1984. С. 4.

²⁷⁸ Цветков Ю. В. Тулсидас. С. 28.

²⁷⁹ Гафурова Н. Б. Кабир и его наследие. М., 1976. С. 54.

²⁸⁰ Ванина Е. Ю. Идеи... С. 100.

²⁸¹ Сазанова Н. М. Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии. М., 1992. С. 6.

²⁸² Согласно Шандилье, *бхакти* есть величайшая привязанность к Всевышнему (*parānūraktir īśvare*) (SndS 1.2. Цит. по: *Dasgupta, Surendranath. A History...* Vol. 4. P. 349). Согласно Мадхве, это высочайшая любовь, которой предшествует знание (*jñāna-pūrva-para-snehaḥ*) (MBhTN 1.106–107. Цит. по: *Ibid.* Vol. 4. P. 58, note); согласно Валлабхе, это любовь, единственно благодаря которой достижимо освобождение (*sneho bhaktir iti proktas tayā muktir na cānyathā*) (TittvAP. Цит. по: *Ibid.* Vol. 4. P. 347, note).

средственню выражающему любовное чувство; для *бхакти* же более характерно действие, направленное на осуществление *премы*. Деятельный характер *бхакти* подчеркивают такие исследователи как С.К. Дэ и Т.Дж. Хопкинс²⁸³. Как мы убедимся дальше, именно такое понимание *бхакти*, т.е. прежде всего как действия, направленного на актуализацию любовного чувства к Богу, оказывается наиболее характерным для бенгальского вайшнавизма.

Приведем «классическое» определение *бхакти* из «Нарада-панчаратры», цитируемое Рупой Госвами в «Бхакти-расамрита-синдху»: «Служение органами чувств Господу чувств, очищенное и освобожденное от любых обуславливающих факторов направленностью на Него, называется *бхакти*»²⁸⁴. Слово *према* в этом определении отсутствует. *Бхакти* характеризуется только как «служение» или «акт служения» (*sevana*)²⁸⁵. Деятельностный характер *бхакти* еще больше выступает за счет инструментального падежа слов *paratvena* («направленностью») и *hr̥ṣīkeṇa* («органами чувств»). Такая чисто деятельностная характеристика кажется справедливой, поскольку в представлении вайшнавов *бхакти* — это также и система религиозной практики (*bhakti-yoga*). Прагматика *бхакти* подробно разрабатывалась во всех вайшнавских традициях, о чем свидетельствует значительное число специально посвященных этому текстов. *Бхакти-йога*, или, что то же самое, *садхана-бхакти* (*sādhana-bhakti*), включает все многообразие конкретных форм служения, которые выступают как практическое средство актуализации *премы*: «*Бхакти* именуют предметом всех Вед. Благодаря *садхана-бхакти* [в сердце человека] пробуждается *према*»²⁸⁶. *Према* и *бхакти*, содержание и акт, в котором оно осуществляется, первоначально предстают как внутренняя и внешняя сторона

²⁸³ *The Padyāvalī* by Rūpa Gosvāmin. P. lxxvii (Introd.); Hopkins, Thomas J. The Social Teaching... P. 11.

²⁸⁴ BhRS 1.1.12 / CC Mdh (Vol. 7) 19.170. P. 352.

²⁸⁵ Именно такое значение — «акт служения» — дает В. Шиварам Апте: «The act of serving, service, attendance upon, worship...» Apte V.S. The students Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997 (1970).

²⁸⁶ CC Adi (Vol. 2) 7.142. P. 135.

упорядоченного религиозного опыта, но в результате акта становятся моментами некоторого единства, обозначаемого термином *prema-bhakti*. Как гласит «Чайтанья-чаритамрита», «*према-бхакти* — суть всякого совершенства» (*sarva-sādhya sāra*)²⁸⁷.

Этот предварительный анализ подтверждает выдвинутый выше тезис, а именно, что инвариант упорядоченного религиозного опыта выражается в бенгальском вайшнавизме понятиями *бхакти* и *премы*.

Теперь, когда ясен инвариант упорядоченного религиозного опыта в бенгальском вайшнавизме, возьмем его наиболее важный для нас элемент — религиозный акт, в роли которого выступает *бхакти*, и рассмотрим его строение в качестве фундаментальной структуры, чтобы наметить общие контуры возникающей отсюда метафизической картины. Для этого прокомментируем приведенное выше определение *бхакти* из «Нарада-панчаратры» подробнее, с использованием материала из текстов бенгальского вайшнавизма.

Как акт служения (*sevana*), *бхакти* характеризуется «направленностью» (*paratvena*) и выражает некоторое отношение, для обозначения членов которого используются термины *āśraya* («основание», «субстрат») и *viṣaya* («предмет», «объект»). *Ашраей* выступает живое существо, индивид, *вишайей* — Бог. *Бхакти* вечна и непреходяща²⁸⁸, поскольку делает живое существо непосредственно причастным божественному бытию. Кришнадаса приводит *шлоку* из «Бхагаваты»: «Только эта [*йога*], называемая *бхакти-йогой*, считается непреходящей; с ее помощью, преодолев три *гуны*, [индивидуальное живое существо] приобщается к Моему бытию»²⁸⁹. *Бхакти* не мыслится вне этого отношения, выступающего для разных живых существ в различных модусах (*gasa*), и потому его члены сохраняются даже на высочайших стадиях совер-

²⁸⁷ CC Mdh (Vol. 3) 8.68. P. 121.

²⁸⁸ Здесь и далее мы согласовываем слово «*бхакти*» по женскому роду, а не по среднему, как обычно принято. Из исследования станет ясно, что этого требует смысловой ряд, обозначающий в бенгальском вайшнавизме энергичный, женский аспект Божества, к которому сущностно принадлежит и *бхакти*.

²⁸⁹ BhgP 3 (pt.2) 29.14 / CC Mdh (Vol. 7) 19.174. P. 354.

шенства: «Многообразно блаженство *расы* бесчисленных *бхакт*; в блаженстве *расы* всегда есть *вишая* и *аишрая*», — гласит «Чайтанья-чаритамрита»²⁹⁰. Освобождение в духе последователей адвайты, при котором ликвидируется различие между индивидуальным «я» живого существа и высшим «Я» Бога (*kaivalya*), означает уничтожение «просвета» для самоосуществления и, по сути, ликвидацию *бхакти*. Поэтому сама мысль об уничтожении личностного индивидуального бытия для *бхакты* в корне неприемлема. Согласно Прабодхананде, *бхакти* «делает слияние с Богом адом, а [достижение] града тридцати трех [богов — бесмыслицей, наподобие] цветка в небе» (*kaivalyaṁ parakāyate tridaśa-pur ākāśa-puṣpāyate*)²⁹¹. Блаженство *бхакти* возводится в бесконечную степень по сравнению с блаженством от соединения с *Брахманом*. Рупа Госвами утверждает: «Если это блаженство в *Брахмане* увеличить в миллиарды раз, оно не составит и мельчайшей капли из океана блаженства *бхакти*»²⁹².

С другой стороны, *бхакти* возможна лишь при условии единства сущего. Дуализм не принимается бенгальскими мыслителями, поскольку в случае признания субстанциального различия между индивидуальным живым существом и Богом всегда можно найти аргументы в пользу отсутствия между ними необходимой связи, наподобие тех, что выдвигаются последователями *веданты* против дуализма *санкхьи*²⁹³. Но если лишается необходимости связь между живым существом и Богом, то и *бхакти* лишается необходимости. Чтобы избежать затруднений, возникающих при дуализме, и вместе с тем сохранить «просвет» для *бхакти*, бенгальские вайшнавцы, неудовлетворенные попытками решить эту проблему другими школами *веданты*, выдвигают собственную фундаментальную концепцию сущего, которая позволяет сохранить момент различия, признавая субстанциальное единство. Наконец, на основе субстанциального единства бенгальскими мыслителя-

²⁹⁰ CC Mdh (Vol. 3) 8.141. P. 177.

²⁹¹ CCdr 5. P. 9.

²⁹² BhRS 1.1.38 / CC Adi (Vol. 1) 6.41. P. 543 (коммент. Свами Прабхупады).

²⁹³ Примеры этой аргументации будут показаны в Ч. 2 исследования.

ми выдвигается энергийная концепция *бхакти*, отличная от принятых в других школах теистической веданты.

Определение из «Нарада-панчаратры» затрагивает также и антропологические аспекты *бхакти*. Служение «Господу чувств» (*hṛṣīkeśa*) осуществляется «органами чувств» (*hṛṣīkeṇa*), или *индриями* (*indriya*), которые, согласно «Бхагавате», представляют собой «инструментарий», включающий «органы восприятия» (*jñānendriya*) и «органы действия» (*karmendriya*)²⁹⁴. Сюда также причисляется рассудок (*manas*). Поэтому идеал *бхакти* — всеохватная вовлеченность в служение всего человеческого существа²⁹⁵. Этот мотив тотальной вовлеченности многократно повторяется в «Бхагавате», «Гите» и Панчаратре²⁹⁶. Согласно Рупе Госвами, святой, «освобожденный при жизни» (*jīvan-mukta*) — это тот, кто служит Богу телом, рассудком и речью (*karmanā manasā girā*)²⁹⁷. Таким образом, понятие *бхакти*, взятое в антропологическом ракурсе, подразумевает приобщение всех возможных модусов индивидуального бытия к бытию Бога в акте служения. Допустима и возможность приобщения к божественному бытию в каком-то одном модусе; так, Рупа в «Бхакти-расамрита-синдху» перечисля-

²⁹⁴ См.: BhgP 3 (pt.2).26.13. P. 446.

²⁹⁵ В качестве примера такой вовлеченности обычно приводится царь Амбариша, о котором повествует «Бхагавата-пурана»: «Поистине, он (царь Амбариша) пользовался умом, чтобы [созерцать] лотосоподобные стопы Кришны, словами — чтобы повествовать о Вайкунтхе (здесь и далее — различные имена-эпитеты Кришны. — С. В.), руками — чтобы делать уборку в храме и тому подобное, ушами — чтобы внимать рассказам об Ачьюте, очами — чтобы взирать на храмы и образы Мукунды [в них], телом — чтобы касаться тел Его слуг, ноздрями — чтобы [вдыхать] аромат лотосов Его стоп, языком — [чтобы вкушать листки] поднесенной Ему благословенной *туласи*. Стопами [царь Амбариша пользовался для того,] чтобы путешествовать пешком в места, [связанные с деяниями] Хари, головой — чтобы склоняться к стопам Хришикеши. Желания [свои царь направлял] на служение, без стремления их удовлетворить; [так в нем развилась] любовь, такая же как у тех, кто обрел прибежище у Уттамашлоки» (BhgP 9.4.18–20 / CC Mdh (Vol. 8) 22.137–139. P. 408).

²⁹⁶ См., например: BhG 3.30. P. 104; 9.14. P. 253; 9.27. P. 264; 18.65. P. 474.

²⁹⁷ BhRS 1.2.187 / CC Mdh (Vol. 7) 19.135. P. 316 (коммент. Свами Прабхупады).

ет тех, кто достиг совершенства таким способом²⁹⁸. Но правилом все же остается полная вовлеченность — на этом, как мы позже убедимся, основана вся религиозная практика бенгальских вайшнавов.

В приведенных характеристиках на передний план явно выступает соматика; однако, в отличие от классической восьмиступенчатой *йоги* (*aṣṭāṅga-yoga*), требующей от адепта подчинения соматики при помощи сложного тренинга и волевых усилий, в *бхакти-йоге* берутся за основу обычные телесные акты, которые культивируются путем придания им особой направленности (*tat-paratvena*). Характерный пример наставления по этому поводу можно найти в «Бхагавад-гите»: «Если [ты что-то] делаешь, если ешь, если приносишь жертву или даешь [милостыню], если совершаешь подвижничество, о сын Кунти, делай это как подношение Мне»²⁹⁹. В силу этого, индивидуальное бытие не мыслится как внетелесное — иначе была бы невозможна *бхакти*. В бенгальском вайшнавизме соматика вообще лежит в основе представления о личностном бытии, даже несмотря на то, что само индивидуальное живое существо (*jīva*) мыслится как атомарное. Тело необходимо ему как в связанном, обусловленном состоянии, так и по достижении освобождения; в первом случае — чтобы иметь возможность удовлетворять собственные желания; во втором — чтобы удовлетворять желания Бога. Лишь благодаря активности, которая возможна только в телесной форме, и может быть реализована его личностная природа. Поэтому, как в отношении Бога, так и в отношении обычного живого существа, индивидуальное «я» отождествляется обликом, телесной формой (*vigraha evātmāmaiva vigraha*)³⁰⁰. Считается, что по достижении освобождения живое существо получает особое «совершенное тело» (*siddha-deha*) и в этом теле вступает в трансцендентный мир, имеющий черты местности, где разворачиваются «игры» (*līlā*). Наделенные телом, чувствами и умом — нетленными, блаженными, дарованными им Бо-

²⁹⁸ BhRS 1.2.265 / CC Mdh (Vol. 8) 22.136. P. 407.

²⁹⁹ BhG 9.27. P. 287.

³⁰⁰ GBh 3.2.17. P. 203.

гом — *бхакты* продолжают служить Ему с помощью этих тел. Пока на профанном уровне тело *бхакты* занято повседневными делами, или действиями по правилам *бхакти-йоги*, сам *бхакта* рисует в своем воображении, как он непосредственно служит Богу в трансцендентном мире. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», «представив в уме свое “совершенное тело”, [*бхакта*] день и ночь в Брадже воздаст служение Кришне»³⁰¹. Благодаря такой сосредоточенности тело, речь и ум *бхакты* изменяют свою природу с материальной (*prākṛta*) на духовную (*apṛākṛta*). Такому «пресуществлению» служит то, что *бхакти*, благодаря чистоте своего Предмета, «свободна от всех обуславливающих факторов» (*sarvopādhiviniṃmukta*) и «чиста» (*nirmala*). Тот, кто приобщается в таком акте к божественному бытию, приобретает божественные качества. В поэме Кришнадасы говорится: «Тело *вайшнава* — не бrenная плоть. Его тело нематериально — оно соткано из Знания и Блаженства»³⁰². Естественно, не может быть и речи о том, что тело, орудие *бхакти*, способное одухотворится, есть лишь плод иллюзии; не могут быть иллюзорными и используемые в служении объекты. Так возникает необходимость в реальности профанного мира, поскольку иначе пришлось бы признать, что и *бхакти* нереальна. Но *бхакти* самоочевидна, поскольку непосредственно, многообразно и конкретно переживается в опыте; опыт же многократно воспроизводится в *шастрах*. Именно поэтому такое значительное место в дискурсе бенгальского вайшнавизма занимает отстаивание реальности и объективности мира.

Здесь перед бенгальскими мыслителями встает задача избежать другой крайности, а именно, допущения независимости и беспричинности материальной природы, как это, например, можно видеть в санкхье³⁰³. Поэтому возникает необходимость в божественной причинности, выступающей в качестве условия существования мира, в двух ее аспектах —

³⁰¹ CC Mdh (Vol. 8) 22.157. P. 422.

³⁰² CC Ant (Vol. 2) 4.191. P. 92.

³⁰³ См., например: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна (Санкхья-карика), Гаудапада (Санкхья-карика-бхашья), Вачаспати Мишра (Таттва-кауमुди) / Подг. изд. В. К. Шохина. М., 1995. С.119–120; 173–174.

материальном (*upādāna-kāraṇa*) и инструментальном (*nimitta-kāraṇa*). Чтобы обосновать реальность *бхакти* как телесно-ментально-речевого акта, изменяющего онтологический статус индивида и окружающего его «подручного» мира, бенгальские мыслители отстаивают реальность материальной природы; при этом, чтобы избежать ее самодовления, отчего существование Бога лишилось бы необходимости, они отстаивают божественную причинность и «несобственность» материального бытия.

Закончим на этом анализ и подведем итоги. Мы обнаружили, что характер культивируемого в бенгальском вайшнавизме религиозного опыта, если, как того требует традиция, мыслить его очевидным и необходимым, порождает ряд требований к метафизическим основаниям философско-теологической системы. Именно так религиозный опыт обнаруживается в дискурсе в качестве его основания. Это безусловные требования для «верующего разума», а потому мы с полным основанием можем ожидать соответствия им от самой философско-теологической системы.

А теперь в самых общих чертах сформулируем требования к метафизическим основаниям системы бенгальского вайшнавизма. Они, очевидно, будут таковы³⁰⁴: 1) реальность и объективность сущего; 2) субстанциальность сущего; 3) субстанциальное единство сущего; 4) божественная причинность; 5) реальность мира и живого существа; 6) сохранение моментов единства и различия между Богом и живым существом, а также между Богом и материальной природой.

Перечисленные положения, выведенные из анализа понятий религиозного опыта, — самые общие, они лишь в целом очерчивают границы метафизики бенгальского вайшнавизма. Однако благодаря этому у нас появляется возможность перейти к исследованию метафизических оснований системы бенгальского вайшнавизма как необходимых.

³⁰⁴ Требования формулируются в несколько ином порядке, чем в приведенном выше анализе, поскольку здесь мы выстраиваем их так, как это необходимо для дальнейшего хода рассуждений.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Вступление

Ранее отмечалось, что философский и теологический дискурс в произведениях бенгальских авторов организованы по-разному, из-за чего возникает необходимость отдельно реконструировать общие метафизические основания системы бенгальского вайшнавизма. Этой реконструкции и будет посвящена данная часть исследования.

Мысль бенгальских авторов, теологов по преимуществу, берет начало не в вопросе «что есть?» или «что есть сущее?», а в вопросе «что есть Бог (*Брахман*)?»¹. Сущее есть Бог, это данность, и все мыслится только в соотношении с Богом. Поскольку данный предмет выходит за рамки умопостигаемого, основанием здесь может быть только откровение². Метафизика же как мысль о сверхчувственном, но умопостигаемом, выходит в бенгальском вайшнавизме на передний план лишь тогда, когда откровение теряет силу основания; другими словами, при столкновении с чужой мыслью, не признающей или игнорирующей откровение. Тогда и возникает необходимость в рациональном обосновании самых общих представлений о сущем. Поэтому метафизические основания системы выявляются в философской полемике, где мыслитель, опровергая взгляды, противоположные своим собственным, тем самым

¹ Так, «Веданта-сутра» начинает с утверждения «Поэтому теперь [следует] стремиться постичь *Брахмана*» (VS 1.1.1 / GBh. P.4). То есть известно, что *Брахман* ЕСТЬ; следует постичь, ЧТО Он есть.

² Ср.: «В священном учении все вещи рассматриваются с точки зрения Бога, либо потому что они есть Сам Бог, либо потому что они относятся к Богу как к своему истоку и цели. Отсюда следует, что Бог поистине является предметом этой науки» (Thomas Aquinas. *Summa theologiae* 1.1.7. Цит. по: *Суини Майкл*. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая философия Запада. М., 2001. С. 140).

ведет доказательство последних «от противного». Среди бенгальских авторов главным полемистом, безусловно, является Баладева, чья «Говинда-бхашья» включает развернутую критику метафизики других систем, и, соответственно, рациональное обоснование собственных положений. Поэтому в начале данной части исследования мы сосредоточимся на самых общих метафизических основаниях системы бенгальского вайшнавизма, обнаруживающихся в полемике Баладевы с последователями других школ. По мере конкретизации представлений бенгальских мыслителей о сущем и перехода от доказательств «от противного» к позитивной аргументации в рассмотрение, помимо «Говинда-бхашьи», будут включаться и другие тексты.

Написанная в начале XVIII в. «Говинда-бхашья», по сути дела, является последним выдержанным в классическом стиле значительным комментарием к «Веданта-сутре». Поэтому не лишена смысла точка зрения бенгальских вайшнавов на труд Баладевы как на своего рода завершение ведантической традиции. Вобрав в себя всю эту традицию, «Говинда-бхашья» отразила почти полуторатысячелетнюю историю веданты, и потому труд Баладевы можно воспринимать как синхронную экспозицию всех основных ее этапов.

Учитывая реальный ход развития ведантической мысли и ее специфику, можно было бы условно рассмотреть ее историю как «историю восстановления сущего» и дать ей следующую интерпретацию (разумеется, обобщенную). По нашему мнению, негативным моментом истории веданты как «истории восстановления сущего», ее отправным пунктом в смысловом отношении, могут служить учения буддийских махаянских школ — мадхьямаки и виджнянавады, воспринимавшиеся последователями веданты, соответственно, как нигилизм и солипсизм³. Поэтому первым этапом «восстановления сущего» становится критика Шанкарой учений этих

³ Разумеется, такое восприятие односторонне. По словам Е. А. Торчинова, «брахманские авторы были весьма пристрастны, стремясь показать буддийские учения в невыгодном для них свете» (Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 83).

школ, и, тем самым, обоснование реальности и объективности бытия вообще⁴. Далее следует критика Шанкарой учений буддийских хинаянских школ, в особенности общих для них концепций «взаимного порождения» (*pratītya-samutpāda*) и «мгновенности» (*kṣaṇikatā*). Эта критика служит обоснованию субстанциальности бытия. Затем следует критика дуализма санкхьи и плюрализма вайшешики, которая становится обоснованием субстанциального единства сущего и божественной причинности. Следующий этап — уже за рамками учения Шанкары — критика Бхаскарой абсолютного монизма и включение им в свою концепцию сущего момента различия («учение о единораздельности» — *bhedābheda-vāda*). Дальше наступает этап, когда ведантическая мысль соединяется с идеей и опытом *бхакти*. Здесь берет начало теистическая ветвь веданты. С фундаментальной критикой Шанкары в вопросе о реальности мира и единичного живого существа, а также с попытками — у каждого своими — решить вопрос о соотношении моментов единства и раздельности сущего, выступают Рамануджа, Мадхва и другие вайшнавские мыслители. Конечным пунктом «истории восстановления сущего» (по крайней мере, как это мыслится в бенгальском вайшнавизме) становится сформулированное Дживой Госвами учение о «непостижимой единораздельности» (*acintya-bhedābheda-vāda*). Все элементы этой развертки, соответствующие различным этапам «истории восстановления сущего», синхронно выступают в «Говинда-бхашье» и других важнейших философско-теологических текстах школы.

Нетрудно обнаружить, что на разных этапах истории «восстановления сущего» реализуются те требования к метафизическим основаниям системы бенгальского вайшнавизма,

⁴ Прологом к этому можно считать заимствование элементов буддийских учений Гаудападой. Как пишет С. Дасгупта, «то, что эти идеи (т. е. идеи иллюзорности восприятия, а также элементы негативной диалектики, которые содержатся в «Мандукья-карике» Гаудапады. — С. В.) были взяты из учений Мадхьямаки и Виджнянавады, отраженных, соответственно, в кариках Нагарджуны и “Ланкаватаре”, настолько очевидно, что нет необходимости тратить усилия на доказательство этого» (*Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi, 1992 (1922). Vol. I. P. 429*). Это создало основание, необходимое веданте для полемики с буддизмом.

которые в конце предыдущей части были выведены нами как следствия из анализа понятия *бхакти*. Так подтверждается, что теистическая веданта бенгальских мыслителей действительно содержит в виде фундаментальной структуры коррелят упорядоченного религиозного опыта. Это позволяет нам на полном основании реконструировать метафизические основания системы бенгальского вайшнавизма в соответствии с постулированными нами этапами «истории восстановления сущего».

Глава 1. РЕАЛЬНОСТЬ, ОБЪЕКТИВНОСТЬ, СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ И СУБСТАНЦИАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО СУЩЕГО

Полемика против буддистов, актуальная во времена Шанкары⁵, безусловно, не могла иметь сколько-нибудь серьезного практического значения в Индии начала XVIII в. Хотя контакты бенгальских вайшнавов с буддистами и существовали, о чем свидетельствует «Чайтанья-чаритамрита»⁶, они были эпизодическими, и потому буддизм не мог быть реальным противником бенгальского вайшнавизма. Однако Баладева, как и его предшественники, уделяет немало внимания критике буддийских учений. Это, на наш взгляд, говорит о том, что критика буддизма, санкхьи и т.д., не находя непосредственного применения в споре, имела для последователей Чайтаньи идеологическое и методологическое значение: идеологическое — поскольку в безопасной форме удовлетворяла возможное любопытство относительно иных идей и концепций, одновременно давая им опровержение; методологическое — поскольку, постулируя воображаемого противника, отвечала на вопрос «а что, если бы это было не так?» и давала за счет этого возможность конкретизировать и развить собст-

⁵ Помимо соответствующих глав своего комментария к «Веданта-сутре» (*Śaṅkara-brahma-sūtra-bhāṣya*), Шанкара посвящает полемике с буддистами отдельные разделы «Сарва-даршана-сиддханта-санграхи» (*Sarva-darśana-siddhānta-saṅgraha*) и комментариев к Упанишадям.

⁶ См.: CC Mdh (Vol. 3) 9.47–62. P. 314–326.

венные взгляды, еще более в них укрепившись⁷. Поскольку, вследствие этого, не было необходимости заботиться о точности изложения идей оппонентов, эти идеи часто выражены довольно схематично⁸. Нас, разумеется, будет больше интересоваться методологический аспект этой критики, которую мы будем рассматривать как апагогическое доказательство бенгальскими мыслителями собственных взглядов на природу сущего.

С точки зрения Баладевы, мадхьямака есть крайнее выражение нигилизма (*sarva-śūnyatvam iti mādhyamikah*)⁹, и потому ее критика служит первым камнем в фундамент рационального обоснования ведантической концепции сущего¹⁰. Автор «Говинда-бхашьи» уделяет учению мадхьямаки гораздо больше места, чем Шанкара, который в своих комментариях к «Веданта-сутре» отводит ей едва ли больше двух предложений¹¹.

Следуя традиции, Баладева вначале излагает точку зрения оппонента: сущее (*sat*) требует причины для обоснования своей реальности, но для обоснования «пустоты» (*śūnya*) в этом нет необходимости, поскольку оно самодостовечно (*svataḥ siddheḥ*). Что касается причины сущего, то ею не мо-

⁷ Такая тактика вполне в традициях веданты в целом (См.: *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book of Advaita Vedanta*. Honolulu, 1971. P. 78).

⁸ Нужно также отметить, что Баладева не стремится к оригинальности и порой просто перефразирует аргументы, заимствованные у предшественников по веданте. Многие из этих аргументов были в ходу еще до Шанкары, который в своей полемике часто следовал уже готовой тактике (См.: *Ingalls, Daniel H. H. Śaṅkara's Arguments Against the Buddhists // Philosophy East and West*. Honolulu, 1954. Vol.3. No.4. P. 291–306).

⁹ В соответствии с собственными взглядами мадхьямиков, их позиция выражала «срединное видение», избегание двух крайностей — этернализма и нигилизма (См.: *Торчинов Е. А. Введение в буддологию*. С. 81).

¹⁰ В соответствии с порядком *супт*, где взгляды оппонентов располагаются «по убыванию достоверности», мадхьямака идет последней.

¹¹ По словам Шанкары, «здесь не предпринято какой-либо попытки его опровержения, поскольку оно противоречит всем способам достоверного познания» (Цит. по: *Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия*. М., 1991. С. 99). Видимо, это соответствует и позиции самого Бадараяны, который отводит этому только одну *супту*: «А также поскольку [это] во всех отношениях несостоятельно» (*Sarvathānupapattē ca*) (GBh 2.2.32. P. 133).

жет быть бытие (na tāvad bhāvād utpattiḥ sataḥ), ибо никто никогда не видел, чтобы росток возник из семени, которое не погибло. Не может сущее возникнуть и из не-бытия (abhāvāt), как живой росток не может проклюнуться из мертвого семени. Невозможно возникновение сущего и из самого себя (svataḥ), поскольку это бессмысленно; то же относительно происхождения из иного (parataḥ), поскольку тогда все происходило бы из всего. А потому, если нет возникновения, то нет и уничтожения. «Итак, — говорит *мадхьямик*, — поскольку [понятия] “возникновение”, “гибель”, “бытие”, “не-бытие”, и тому подобные, есть одно лишь заблуждение, реальна только “пустота”»¹². Реальность «пустоты» очевидна; другие понятия из-за отсутствия у них денотатов (padārthānām) бессмысленны¹³.

Баладева не опровергает доводы против реальности сущего, но избирает мишенью понятие «пустоты», используя против него диалектику подобного же рода. Он выдвигает два аргумента. Первый («онтологический»): а что, собственно, есть «пустота»? Это бытие, или не-бытие, или, может быть, это и бытие и не-бытие вместе? Ни первое, ни второе, ни третье не могут быть обоснованы. Первое приводит к нежелательным для оппонента выводам (aniṣṭāpatti), т.е. означает признание того, что сам же он считает заблуждением; второе приводит к противоречию, поскольку тот, кто утверждает, что «пустое» есть небытие, сам существует (pratipādāyitur bhāvasya); третье сочетает недостатки первого и второго. Второй аргумент («гносеологический») звучит так: «Что же касается достоверных средств познания, с помощью которых следует постигать “пустоту”, то если они [также] “пустые”, учение о “пустоте” опровергается; если они истинны, то, следовательно, все существует»¹⁴.

¹² GBh 2.2.31. P. 133. Ср. у Шанкары: «Нет реального (sat), нет нереального, нет реального и нереального, и нет отличного от этих двух [возможностей]... Установлено, что сущность есть пустота, [поскольку она] свободна от четырех подходов» (SrvDSS 4.1.7,10. Цит. по: *Исаева Н.В.* Шанкара... С. 100).

¹³ GBh 2.2.31. P. 133.

¹⁴ GBh 2.2.32. P. 133.

Итак, сущее реально. Но объективно ли оно? На сцене оказывается другой оппонент — виджнянавадин, который излагает свое учение полностью в духе субъективного идеализма¹⁵. По его словам, Будда не верил в существование внешних объектов, признавая из всех *скандх* (*skandha*)¹⁶ только сознание (*viññāna-skandha*)¹⁷. Объекты сознания (*viññeya*) неотличны от самого сознания, имманентны ему (*viññānān pātiricyate*); в форме объекта выступает само сознание. На возражение, что при таком условии невозможен обыденный опыт (*vyavahāra*), можно ответить, что он подобен сну (*svapna-vat*). Даже тот, кто верит в существование внешних объектов, должен согласиться, что превращение внешнего мира в сознание подразумевается уже в самой идее восприятия. Если вещи не превращаются в сознание, то как вообще возможно восприятие и различение, например, горшка и ткани? Этих доводов для объяснения повседневного опыта вполне достаточно. Будучи само бесформенным, сознание принимает форму внешних объектов (*nirākārasya tasya prakāśa-sambhavāt sākāram eva tat*). Многообразие объектов сознания (*dhī-vaicitrya*) — следствие многообразия *васан* (*vāsanā*)¹⁸. Раз сознание и его объект нераздельны (*na jñeyam jñānād bhinnam*), то объекты имеют природу сознания. «[Мир] подобен сну, — завершает оппонент, — обыденный опыт обосновывается одним сознанием, без всяких объектов; принятие же раздельности [знания и объекта знания] приводит к излишним результатам»¹⁹.

¹⁵ Это, разумеется, не вполне отвечает действительности. Позднее направление виджнянавады, так называемая логико-эпистемологическая школа Дигнаги — Дхармакирти, признавала наличие в познании реального элемента (*vastu-rūpa*), которому принадлежит свойство активности (См.: *Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Санскр. параллели, ред. и примеч. А. В. Парибка: В 2 т. СПб., 1995. Т. 2. С. 197*).

¹⁶ *Скандхами* («агрегатами») обозначаются в буддизме группы элементов опыта.

¹⁷ О пяти *скандхах* см. далее, в разделе, посвященном критике Баладевой хинаянских школ буддизма.

¹⁸ Слово *васана* буквально означает «искурение» или «истечение аромата»; это остаточное впечатление, привычка, склонность к определенному поведению. По мнению Е. А. Торчинова, наиболее удачным переводом этого термина являются словосочетания «сила привычки» или «энергия привычки» (См.: *Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 100*).

¹⁹ GBh 2.2.27. P. 130.

Опровержению этого посвящены комментарии Баладевы к четырем *сутрам*²⁰. Критика эта может быть понята как доказательство того, что обосновать множественность и разнообразие данных сознанию феноменов из самого сознания, не прибегая к допущению внешнего мира, невозможно. Баладева решает свою задачу в несколько шагов, которые должны показать 1) различие сознания и его объектов, 2) необходимость существования внешних объектов, 3) невозможность объяснить феномены, исходя из бытия одного только сознания.

Чтобы доказать различие сознания и его объекта, Баладева прибегает к лингвофилософским аргументам. Язык и речь фиксируют это различие в нескольких отношениях. Так, в высказывании «знание о [том, что это] горшок» (*ghaṭasya jñānam*), знание и его предмет, будучи выражены разными понятиями, выступают раздельно. Далее, глагольный корень *jñā* («знать») переходный и требует прямого дополнения и смыслового подлежащего, обозначающих объект и субъект познания (*sakarmakaṁ sakartṛkaṁ*), благодаря различению которых оно только и возможно. Наконец, слова отличаются от своих денотатов местом, поскольку в отличие от них, «находятся» в горле (*gale*).

О существовании внешних объектов Баладева заключает от следствия к причине. Невозможно, чтобы сознание — простое, не имеющее частей, само собой принимало множество разнообразных, противоречащих друг другу форм. Здесь должна быть иная причина, отличная от сознания. Признаком наличия здесь иной причинности служит сама возможность одновременно воспринимать различные объекты (*sahopalambha-niyama*). Не может быть, таким образом, раздельного восприятия в отсутствие внешних объектов.

Осуществляя третий шаг, Баладева дает вначале слово оппоненту, который, желая доказать, что нет необходимости в допущении внешних объектов, вводит понятие *васаны*. «Теперь, — говорит он, — [можно], не прибегая к допущению внешних объектов, [объяснить разнообразие] повседневного опыта разнообразием [внутри самого] сознания, обусловлен-

²⁰ VS 2.2.28–31 / GBh. P. 130–132.

ным *васанами*; как во сне, точно также будет и наяву»²¹. Но по мнению автора «Говинда-бхашьи», здесь оппонент сам себе противоречит. «Не может быть никаких *васан*, — заявляет Баладева. — Почему? “Из-за отсутствия в восприятии” (*сутра* 2.2.30), поскольку ты [сам] считаешь, что внешние объекты недостижимы»²². *Васанам* неоткуда взяться, кроме как от объектов внешнего мира; но тогда *васаны* становятся лишними. К тому же *васана* считается *самскаррой* (*saṃskāra*)²³, а *самскиры* не могут возникать без постоянного субстрата (*sthiram āśrayaṃ vinā*). Но такого субстрата не существует — «вследствие мгновенности» (*kṣaṇikatvāt*)²⁴; ведь согласно учению виджнянавады, как коренное сознание, «сознание-сокровищница» (*alaya-vijñāna*), так и эмпирическое сознание, совокупность его превращенных форм (*pravṛtti-vijñāna*)²⁵, непостоянны, текучи. Поэтому нет одушевленного существа, постоянного в прошлом, настоящем и будущем, нет ни мышления, ни памяти. Следовательно, не может быть и *васан*, предполагающих наличие места, времени и цели (*deśa-kāla-nimitta-sāpekṣa-vāsanā*). «А потому, — заключает Баладева, — раз нет субстрата, [*васан*] не существует; а раз их нет, то нет и многообразия [восприятия]»²⁶.

Далее проводится различие между сном и бодрствованием. Сон не подобен яви. Почему? «Потому что при пробуждении ото сна вещи предстают с иными характеристиками», — говорит Баладева²⁷. Наяву мы воспринимаем объекты непосредственно, а во сне нам предстает лишь воспринятое когда-то и сохраненное памятью. Мир сновидений неправдоподоб-

²¹ GBh 2.2.28. P. 131.

²² GBh 2.2.30. P. 132.

²³ *Самскиры* — формирующие факторы, мотивации, базовые подсознательные влечения и импульсы (См.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 25).

²⁴ VS 2.2.31 / GBh. P. 132.

²⁵ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 98–99.

²⁶ GBh 2.2.31. P. 132.

²⁷ Ibid. Такой же аргумент выдвигает и Шанкара: «Ведь для пробудившегося может быть устранен объект, воспринимаемый во сне: “Ложно мое восприятие общения с важными людьми; ум мой был погружен в сонливую неподвижность, от этого и возникло подобное заблуждение,” — так [он говорит после пробуждения]» (Цит. по: Исаева Н. В. Шанкара... С. 157).

бен, подвержен ничем не объяснимым метаморфозам; при пробуждении объекты сна мгновенно исчезают. Но воспринимаемое наяву не исчезает бесследно и сохраняется в течение долгого времени. Следовательно, объяснение мира феноменов путем уподобления его сну несостоятельно.

Итак, сущее не только реально, но и объективно. Но оказывается, что даже признавая объективно-сущее, можно, по примеру буддистов хинаяны, считать его лишь потоком возникающих и разрушающихся агрегатов, сцеплений элементов, в которых невозможно выделить постоянную субстанцию, субстрат (*āśraya*) постоянных качеств. Это связано с учением о *дхармах* (*abhidharma*), буддийской «философской психологией». *Дхарма* (*dharma*) — это «неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние»²⁸. Хотя *дхарма* и объективна, она не может быть субстанцией²⁹; поэтому и мир, и живые существа, будучи потоком мгновенных сцеплений *дхарм*, несубстанциальны. Далее, таким образом, следовало бы обосновать субстанциальность сущего; это решается автором «Говиндабхашьи» за счет критики хинаянских буддийских школ.

Появляется новый оппонент — вайбхашик. По характеристике Баладевы, идея вайбхашики, или сарвастивады (от *sarva asti* — «все есть»), такова: все внешние объекты воспринимаются непосредственно (*bāhyaḥ sarvo' ru arthaḥ pratyakṣaḥ*)³⁰, но они несубстанциальны. Полемизируя с этой школой, Баладева затрагивает такие положения буддийской доктрины, как 1) учение о сущем как о совокупности агрегатов, 2) учение о взаимозависимом порождении и 3) учение о мгновенности.

Оппонент излагает учение о сущем как о совокупности агрегатов: весь воспринимаемый мир состоит из пяти *скандх* (*pañca skandhāḥ*) — групп элементов опыта, каковыми явля-

²⁸ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 33.

²⁹ В буддизме каждая *дхарма* мгновенна, несет лишь один свой собственный атрибут и тождественна с ним; в соответствии же с учениями индуистских школ, субстанция вечна, всегда является носителем множества качеств и отлична от них.

³⁰ GBh 2.2.17. P. 123.

ются: 1) группа чувственного (*gūpa-skandha*), 2) сознание как таковое (*viññāna-skandha*), 3) группа ощущений (*vedanā-skandha*), 4) группа осознания различия (*saṁjñā-skandha*) и 5) группа мотивирующих факторов (*saṁskāra-skandha*)³¹. Первая группа — рупа-скандха — состоит из «предельных атомов» (*paṇamāṇu*)³² четырех видов — земельных, водяных, огненных и воздушных — соответственно, твердых, текучих, горячих и подвижных (*khara-snehoṣṇa-calaṇa-svabhāvāḥ*), принимающих вид четырех материальных элементов — земли, воды, огня и воздуха. Эти четыре элемента составляют тело, чувства и объекты чувств. *Виджняна-скандха* — поток сознания (*jñāna-santāna*), формирующий представление о самости (*ahaṁ-pratyāya*); это и есть то, что принимают за одушевленное существо (*ātmā*). Далее следует *ведана-скандха*, которая выражается в ощущении счастья и страдания; затем — *сам-джня-скандха*, «именование» (*nāmadheya*); и, наконец, *сам-скара-скандха*, состоящая из *дхарм*, относящихся к уму (*saṁtā*), — влечения, отращения, иллюзии и т.д.³³ Эти пять *скандх* — основа всякой активности; причем из них лишь первая относится к внешнему миру, остальные четыре — к внутреннему. «Лишь эти две совокупности [и составляют весь] мир без остатка, — говорит в итоге оппонент-вайбхашик. — То, что отлично от этого, наподобие пространства и прочего, не существует в реальности»³⁴.

Согласно Баладеве, это не доказывает возникновение мира и живого существа (*jagad-ātmā-samudāyāsiddhiḥ*), поскольку агрегаты неодушевлены, и нет никого, обладающего устойчивым сознанием (*sthira-cetana*), кто мог бы собрать их вместе, ведь сознание так же, как и все остальное, мгновенно. Если же допустить самопроизвольное образование агрегатов, то придется признать, что они существуют вечно, поскольку для их разрушения потребовалось бы вмешательство извне, что, согласно данному учению, невозможно.

³¹ См.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 31.

³² Так переводит этот термин Н. В. Исаева (*Исаева Н. В.* Шанкара... С. 80). Буквально он означает «сверхмалое».

³³ GBh 2.2.17. P. 124.

³⁴ Ibid.

Далее оппонент выдвигает концепцию взаимозависимого порождения: из *авидьи* (avidyā), или представления о непостоянном как о постоянном, возникают элементы *самскараскандхи* — влечение, отвращение и т.д.; из *самскар* происходит *виджняна* — неясное, неоформленное сознание; из него — относящиеся к телу имя (nāmā) и форма (rūpa). Затем появляются шесть органов чувственного восприятия (ṣaḍ-āyatana), включая «ум» (manas); от их контакта с объектами (sparśa) возникает *ведана* — чувство приятного и неприятного, затем жажда (tṛṣṇā) и «схватывание» (upādāna), а затем элементы «сансарического бытия» (bhava) — новое рождение (jāti), болезни (jarā), смерть (maraṇa), скорбь (śoka), сетование (parivedanā) и уныние (durmanasa), из чего снова возникает *авидья*, и т.д. Этот процесс подобен непрекращающемуся вращению водяного колеса (ghaṭī-yantra-vat)³⁵.

Но Баладева не соглашается и с этим. Такая концепция причинности объясняет лишь последовательное взаимное порождение (pūrva-pūrvam uttarottarasyotpatti-mātram) перечисленных здесь *авидьи* и т.д., а вовсе не описанных выше агрегатов. Также не могут быть причиной возникновения агрегатов благочестивые и неблагочестивые деяния живого существа, поскольку оно мгновенно, что для него равносильно небытию. Из этого же следует, что живое существо не может быть и целевой причиной агрегатов, как в санхье³⁶. Все это делает несубстанциальную картину мира невозможной.

Учение о мгновенности вызывает и другие затруднения. Прежде всего, оказывается несостоятельной сама идея взаимозависимого порождения — «вследствие исчезновения предыдущего при возникновении последующего»³⁷. Поскольку же, по представлениям ведантистов, причина всегда «пронизана» следствием (kāraṇaṁ hi kāryānusūyūtaṁ dṛṣṭaṁ)³⁸, *авидья* и прочее, будучи совешенно внешними друг другу, не могут

³⁵ Ibid.

³⁶ См. далее в этой же главе.

³⁷ VS 2.2.20 / GBh. P. 125.

³⁸ Такая концепция причинности, называемая «учением о предсуществовании следствия [в причине]» (sat-kārya-vāda), признается всеми направлениями веданты. Далее эта концепция будет рассмотрена более подробно.

находиться между собой в причинно-следственных отношениях³⁹. Далее: если следствие возникает, когда причина уже не существует, то это означает, что сущее возникает из не-сущего. Согласно же учению о взаимозависимом порождении, следствие одного одновременно есть причина другого; а потому следствие — также не-сущее. Но тогда, как говорит Баладева, «все, что возникло и могло бы возникнуть, всегда и во всех отношениях было бы не-сущим»⁴⁰. Если же следствие не внешне причине и действительно ею порождается (*upādānāc cet kāryam*), то тогда, поскольку следствие «пронизывает» причину, причина бы не исчезала до возникновения следствия и они бы сосуществовали (*tarhi yaugapadyaṁ kārya-kāraṇayoḥ sahāvasthitiḥ syāt*), вопреки учению о мгновенности. Поэтому сущее не возникает из не-сущего (*nāsataḥ sad-utpattiḥ*)⁴¹; а значит, причинность возможна только на субстанциальной основе.

Согласно оппоненту, объекты уничтожаются без остатка, как свет лампы. Оппонент выдвигает три понятия, выражающие полное отсутствие, «неизрекаемую пустоту» (*nirūpākhyāṁ śūnyam*): отсутствие из-за прекращения посредством сознания (*pratisaṁkhyā-nirodha*); отсутствие из-за естественного прекращения (*apratisaṁkhyā-nirodha*)⁴²; а также пространство (*ākāśa*), или «отсутствие препятствия» (*āvaraṇābhāva*). «То же, что относится к сознанию и воспринимаемым объектам, отличное от [этих] трех, — говорит вайбхашик, — составное и мгновенное»⁴³.

На это отвечает *сутра*: «Невозможно ни прекращение посредством сознания, ни естественное прекращение, вследствие континуальности»⁴⁴. Согласно комментарию к этой

³⁹ Этот аргумент используется еще и в полемике против вайшешиков, которые, как и буддисты, учат, что следствие не предсуществует в причине (*asat-kārya-vāda*) (См. далее в этой же главе).

⁴⁰ GBh 2.2.20. P. 125.

⁴¹ Ibid.

⁴² Под «прекращением посредством сознания» здесь подразумевается *нирвана*, под «естественным прекращением» — прекращение из-за отсутствия восприятия (*Исаева Н. В. Шанкара... С. 83*).

⁴³ GBh 2.2.22. P. 126.

⁴⁴ VS 2.2.22 / GBh. P. 126.

супре, уничтожение сущего без остатка невозможно (*satī nīranvaya-vināśābhāvāt*). Если бы хоть одна вещь полностью перешла в небытие, то тут же исчезла бы вся вселенная. Возникновение и уничтожение — это только переход из одного состояния в другое (*avasthāntarāpattir eva*); субстрат же состояния — субстанция — остается неизменным (*avasthāśrayo dravyaṁ tv ekaṁ sthāyīti*). Если не видно «остатков» огня, когда погасла лампада, это не значит, что огня вообще больше нет. Он не воспринимается, поскольку перешел в «сверхтонкое» состояние (*anupalambhas tv atisaukṣmyāt*).

Что касается пространства, то отрицание оппонентом его субстанциальности неслучайно — в противном случае пришлось бы признать его континуальность. Для обоснования субстанциальности пространства Баладева вновь обращается к очевидности повседневного опыта. Ведь говорим же мы: «Там (т.е. в пространстве) взлетает коршун» (*iha śyena utpatati*)⁴⁵. Отсюда следует, что пространство обладает собственным способом существования. Далее, поскольку у запаха, вкуса и прочего есть субстрат — субстанции земли, воды и т.д., можно заключить, что есть субстрат и у звука, т.е. пространство, которое поэтому также является субстанцией (*śabda-guṇasyāpy ākāśo vastu-bhūta evāśrayaḥ*). Также неверно, что пространство есть лишь «отсутствие препятствий». Поскольку земля, вода, огонь и воздух несомненно есть «препятствие» (*prṛthivy-āder āvaraṇasya sattvena*), то для пространства не остается места, и значит, во вселенной вообще нет пространства (*viśvaṁ nirākāśaṁ syāt*). К тому же, называя пространство «отсутствием препятствий», оппонент наделяет его вполне конкретной характеристикой, что противоречит его «неизреченности». «Если даже пространство — это отсутствие препятствий, [которыми служат другие субстанции], — говорит Баладева, — то значит, оно субстанциально, поскольку обладает характеристикой “беспрепятственности”. Следовательно, пространство вовсе не есть “неизрекаемое”, но как земля и прочее, обладает реальным бытием»⁴⁶.

⁴⁵ GBh 2.2.24. P. 127.

⁴⁶ Ibid.

«Учение о мгновенности», разделяемое буддистами, представляется Баладеве несостоятельным, прежде всего, потому что существует память (*anusmṛti*). Распознавая нечто, мы обнаруживаем, что видели его раньше и говорим: «Это абсолютно та же самая вещь» (*saṃastam vastu tad evedam*). Оппонент возражает: здесь связь «по подобию» (*sadṛśya-nibandhana*), а не «по единосутию» (*vastvaikya-nibandhana*)⁴⁷, как в словах «это те же самые воды Ганги» или «это то же самое пламя светильника». Воды утекли, а свет рассеялся в пространстве, и мы видим не то же самое, а лишь нечто подобное бывшему. Баладева отклоняет этот довод: согласно самим вайбхашикам, нет единого постоянного наблюдателя, фиксирующего подобие (*sādṛśya-grahitur ekasya sthāyino' bhāvena*). «К тому же, — говорит ведантист, — если и может возникнуть когда-либо сомнение относительно внешних объектов: “та эта [вещь,] или только подобная ей?”, то относительно себя самого [такое сомнение] никогда [не возникает], поскольку виденное одним не может быть [объектом] воспоминания другого»⁴⁸. Не может быть и единого упорядоченного потока (*santānaikyaṃ piyātakam*) мгновенных впечатлений, порождающих одно другое, поскольку тогда необходимо было бы признать и одушевленное существо (*ātmā*) в качестве субстрата этого потока. Если же в каждый момент возникает новое «я», чуждое предыдущему, то либо нет ни памяти, ни узнавания; либо следует признать «чужую память» (*anusaṃṛti*), что нелепо.

«Да и что вообще означает понятие мгновенности? — спрашивает автор «Говинда-бхашьи». — Связь ли это с мгновением [времени], или же это мгновенное возникновение и уничтожение? [Это] не первое, поскольку с мгновением может быть связано [и нечто] постоянно существующее; [и] не второе — из-за невозможности [в этом случае] восприятия»⁴⁹. Следовательно, необходимо признать существование постоянного субъекта в качестве субстрата восприятия, памяти и т. д.

⁴⁷ GBh 2.2.25. P. 128.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

Наконец, приходит черед другой хинаянской школы — саутрантики. Ее последователи, признавая реальность внешнего мира, рассматривают объектное содержание сознания в качестве репрезентаций реальных вещей, которые могут и не совпадать с вещами «мира в себе», что до некоторой степени сближает их с виджнянавадинами⁵⁰.

Согласно оппоненту-саутрантику, хотя многообразие восприятий происходит от многообразия внешних объектов (*artha-vaicitrya-kṛtam eva jñāna-vaicitryam*), в сознании присутствуют только их атрибуты. Восприятие мгновенно; при этом в сознании запечатлевается внешняя форма объекта. Объект уничтожается и больше не воспринимается, но его существование выводится на основании запечатленных атрибутов — цвета и т.д. Итак, хотя объекты и могут быть реальны, они никогда не воспринимаются непосредственно.

На это Баладева отвечает: «Не может существовать в сознании образ уничтоженного объекта, имеющего качества желтизны, и т.д. Почему? ...Потому что, когда субстанция уничтожена, связь ее атрибутов с чем-то другим восприниматься не может»⁵¹. В этом проявляется разница во взглядах буддистов и последователей веданты на природу отношений атрибутов и субстанции, или качеств и их субстрата (*dharma-dharmin-bhāva*). У буддистов субстрат целиком сводится к своему качеству, в *веданте* же члены этого отношения, хотя и неразрывно связаны, не сводимы друг к другу. Субстрат отличен от качеств и есть их абсолютно необходимое условие. Так, например, Шанкара говорит: «Ведь у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы сама способность служить качеством»⁵². Ошибочно поэтому утверждать, что качества или атрибуты объекта наличествуют в сознании как результат вывода (*anumeya*); их присутствие там возможно только при непосредственном восприятии (*pratyakṣeṇa*), когда имеется в наличии их субстрат. Так Баладева вновь подтверждает идею

⁵⁰ См.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 80–81.

⁵¹ GBh 2.2.26. P. 128–129.

⁵² SBrSBh 2.3.29. Цит. по: Исаева Н. В. Шанкара... С. 91, 156, примеч.

объективности сущего и делает новый шаг к обоснованию его субстанциальности.

Если считать реальность и субстанциальность сущего обоснованными, то можно задать следующий вопрос: является ли сущее единой субстанцией? На этот вопрос теистическая веданта в лице Баладевы отвечает положительно и выступает с критикой субстанциального плюрализма (вайшешика) и субстанциального дуализма (санкхья). Из них наименее приемлемым вайшнавскому мыслителю представляется первое, с которого мы и начнем⁵³.

Главный объект критики Баладевы в вайшешике — учение о «начинании» (*āgambha-vāda*), т. е. о том, что причина не порождает следствие из себя, а «начинает», иницирует его как нечто новое, ранее не бывшее; а также связанная с этим учением концепция возникновения мира, основывающаяся на признании возможности появления воспринимаемых объектов из недоступных для восприятия предельных атомов (*paraṁāṇu*)⁵⁴. Для Баладевы, как для последователя веданты, критика вайшешики, помимо опровержения субстанциального плюрализма, означает также опровержение учения о непредсуществовании следствия в причине (*asat-kārya-vāda*) и деистического учения о Боге, который в вайшешике представит лишь внешней иницирующей силой по отношению к творению. Как и в случае с буддизмом, критика вайшешики развивается у Баладевы в общем для школ веданты русле, первоначально проложенном Шанкарой⁵⁵.

Согласно оппоненту-вайшешику, есть четыре вида предельных атомов: земельные, водные, огненные и воздуш-

⁵³ Баладева замечает, что учения Капилы и Патанджали, т. е. санкхья и йога, приемлемы в некоторых своих частях (*kecid-aṁśeṇa*), поскольку полностью не отвергаются такими авторитетами как Ману и др.; вайшешика же совершенно противоречит Ведам и целиком неприемлема: «Не может быть в ней пользы для тех, кто стремится к Благу» (*GBh 2.2.17. P. 123*).

⁵⁴ См.: Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атоанизм школы вайшешика. М., 1986. С. 48, 56, 99–101.

⁵⁵ Следует отметить, что и Шанкара не был в этом абсолютно оригинален, позаимствовав многие из своих критических аргументов из сочинений буддистов школы Дигнаги (См.: Там же. С. 153).

ные⁵⁶. Предельные атомы не имеют частей (*niravaṣavāḥ*), но обладают качествами — запахом, вкусом, цветом и тактусом (*sparsā*)⁵⁷. Предельный атом является «сферическим по размеру» (*parimāṇḍalya-parimāṇāḥ*), т.е. его размер, будучи невоспринимаемым, не может быть измерен и может быть выражен только условно⁵⁸. В период, предшествующий творению (*pralaya*), не имеющие частей предельные атомы инертны и не производят никаких следствий (*anārabdha-kāryās tiṣṭhanti*). Во время творения, под действием невидимой силы, осуществляющей по отношению к живым существам закон *кармы* (*adṛṣṭa*), формируются составные (*sāvaṣava*) элементы: сначала *двьянуки* — из двух предельных атомов (*dvya-aṇuka*), затем *трянуки* — из трех пар (*try-aṇuka*), и т.д. Следствием этого, в конечном счете, становится материальный мир (*jagat*). В отличие от предельных атомов, которые условно определяются как «сферические», *двьянуки* — столь же условно, поскольку они также невоспринимаемы, — определяются как «малые», или «короткие» (*hrasva*). В отличие от «предельных атомов», их называют просто «атомами» (*aṇu*). Можно поэтому насчитать три действующие вначале причины: присущая (ингерентная) (*samavāyi-kāraṇa*), не-присущая (не-ингерентная) (*asamavāyi-kāraṇa*) и инструментальная (*nimitta-kāraṇa*), в роли которых выступают, соответственно, два предельных атома, их соединение и *адришта* (*paraṁāṇu-yugma-tat-saṁyoga-jīvādṛṣṭāni*)⁵⁹.

В отличие от *двьянук*, образующиеся из них *трянуки* характеризуются как «большие» (*mahāt*) или «длинные»

⁵⁶ Атомистическое учение вайшешиков есть лишь подраздел онтологии этой школы, в которой реальность описывается семью особыми категориями (*padārtha*), или, как переводит этот термин Е.П. Островская, «референтами»: субстанцией (*dravya*), качеством (*guṇa*), действием (*karṁa*), общим (*sāmānya*), отдельным (*viśeṣa*), присущностью или ингерентностью (*samavāya*) и отсутствием (*abhāva*). Атом относится к категории *дравья*.

⁵⁷ О переводе данного термина см.: *Аннамбхатта*. Тарка-санграха. Тарка-дипика / Пер., введение, коммент., историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989. С. 47.

⁵⁸ Подробнее о значении терминов *parimāṇa* и *parimāṇḍala* см.: *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии. С.95–97. По-другому размер предельных атомов определяется как «вечно малое» (*nityāṇu*) (Там же. С.95).

⁵⁹ GBh 2.2.10. P. 120.

(*dīrgha*), поскольку могут быть доступны восприятию. Для порождения «больших» следствий в силу их «великости» требуется изобилие «малых» причин. Из четырех *трянуков* складывается *чатуранука* (*catuṅ-aṇuka*); постепенно возникают агрегаты все большего и большего размера, все более и более «тубые»; пока наконец не образуются «великие первоэлементы» (*maha-bhūtāḥ*) — «великая» (*mahatī*) земля, «великая» вода и т. д. Этим первоэлементам, которые представляют собой следствия вечных субстанций — предельных атомов, в силу ингерентного характера причинности присущи такие атрибуты, как цвет и т. д. Затем, когда Бог хочет разрушить мир, он разделяет предельные атомы, устраняя движение (*kriyā*), сообщенное им *адриштой*. Прекращают существование *двьянуки*, в отсутствие субстрата распадаются *трянуки* и т. д., пока все первоэлементы полностью не разрушатся, как разрушается ткань, если распалась нить (*yathā paṭasya tantu-nāṣe*). Лишенные субстанции, исчезают качества. Такова теория вайшешиков о происхождении и уничтожении мира в изложении Баладевы⁶⁰.

Баладева стремится показать неосуществимость этой сложной конструкции из-за негодности «строительного материала» и невозможности связать ее элементы «по горизонтали». Проблема возникновения агрегатов из предельных атомов видится ему неразрешимой. «Получается, — говорит он, — что бинарные и прочие соединения образуются из не имеющих частей предельных атомов, что невозможно. Ведь видно, что нити способны при соединении образовывать имеющую части ткань, [лишь] поскольку [каждая из них имеет] шесть сторон, [а каждая сторона также] имеет части. А потому надо признать, что предельные атомы протяженны»⁶¹. Неверно, что протяженное может возникнуть из непротяженного, а потому и тысячи предельных атомов недостаточно, чтобы возник хотя бы один агрегат. Эта идея — лишь плод «ментального конструирования» (*manah-kalpana-mātratvāt*). Если же признать, что предельные атомы занимают простран-

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ GBh 2.2.11. P. 120–121.

ство и имеют части, то они уже не могут называться «предельными», поскольку имеющее части до бесконечности делимо. Это значит, что любая вещь будет состоять из бесконечного количества частей и между ними не будет никакого различия. Тогда окажется, что гора Меру весит не больше горчичного зерна (*aṁśānantya-samyena meru-sarṣapayos taulya-grasaṅgaḥ*)⁶². Следовательно, переход от не имеющего размера к протяженному невозможен и никакие агрегаты из предельных атомов не возникают — это, по словам Баладевы, «пустой разговор» (*riktaṁ vacaḥ*). А значит, происхождение мира из атомов невозможно.

Еще одно противоречие, которое Баладева обнаруживает в атомистическом учении вайшешиков: сказано, что предельные атомы земли, воды, огня и воздуха обладают запахом, вкусом, цветом и тактусом. Но тогда неверно, что предельные атомы лишены частей и вечны, поскольку на примере обычных объектов видно, что все, имеющее подобные атрибуты, составное, и потому преходящее. «Если не согласиться с тем, что предельные атомы обладают цветом и тому подобным, — говорит автор “Говинда-бхашьи”, — то получится, что “грубые” земля и прочее также лишены этих [атрибутов]. Если, напротив, согласиться с этим, то результатом будет указанная выше ошибка (т.е. атомы окажутся протяженными и преходящими. — С.В.). Таким образом, эта точка зрения не выдерживает критики и потому несостоятельна с обеих сторон»⁶³.

Баладева указывает на отсутствие источника творящей силы и объекта ее приложения. По мысли вайшешиков, бинарные и прочие агрегаты возникают вследствие движения предельных атомов (*paramāṇu-kriyā-janya-tat-samyoga-purvaka*). Встает вопрос: чем порождается это движение? Если *адриштой*, как полагают вайшешики, то где она находится, в атомах или в живых существах? Первое невозможно, поскольку *адришта* есть следствие благочестивой и неблагочестивой деятельности, присущей живому существу (*ātma-*

⁶² Ibid. P. 121.

⁶³ GBh 2.2.16. P. 123.

ripuyāripuya-jānya), а не атомам, не имеющим к этой деятельности никакого отношения. Второе также невозможно: как *адришта* может побуждать к движению атомы, если она находится в живых существах? К тому же, она бессознательна, а таковое не способно двигаться и быть двигателем другого. Может быть, сами живые существа сообщают движение предельным атомам? Но это невозможно, поскольку живое существо бестелесно и, подобно атому, не имеет частей (niravayavānām paramāṇūpām niravayavenātmanā saṁyogānuparatteḥ)⁶⁴; а также поскольку в период *прали*, как учат вайшешики, находится в бессознательном состоянии (anutrāpna-saitanya), что делает его подобным *адриште*⁶⁵. Значит, ни *адришта*, ни живое существо не движут предельными атомами. Не является причиной этого и воля Бога (īśvarecchā). Поскольку Его воля ничем не ограничена, и, следовательно, вечна, то и движение должно быть вечно; но тогда бессмысленно говорить о «начинании». «А потому, — говорит Баладева, — в силу отсутствия какой-либо определенной причины, [движения] не будет. Поскольку оно отсутствует в предельных атомах, не будет и их соединения. В отсутствие такового не будут возникать *двьянуки*, и тому подобное; а раз их не будет, то не будет и творения»⁶⁶.

Следующий объект критики — понятие присущности, или ингерентности (samavāya). В конструкции мира по системе вайшешиков ингерентность служит связующим принципом «по вертикали». Ингерентность и соединение (saṁyoga) составляют два вида связи вещей. Соединение есть временная, невечная связь сущностей, способных пребывать и раздельно (yuta-siddhi). В соединении оба члена равны и именуются одним термином (saṁyogin). Ингерентность, напротив, отношение ассиметричное, связующее члены, не сущест-

⁶⁴ GBh 2.2.12. P. 122. Невозможность связи между не имеющими частей элементами обосновывалась Баладевой в предыдущем рассуждении.

⁶⁵ Ibid. В отличие от последователей *веданты*, *вайшешики* считали, что индивидуальное существо обретает сознание только при соединении с конкретным телом и, соответственно, с индивидуальным *манасом* (См.: Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии. С. 43–42).

⁶⁶ GBh 2.2.12. P. 122.

вующие порознь⁶⁷. При возникновении из предельных атомов *двьянук* и других агрегатов происходит переход вечной субстанции в свои временные модусы, который и фиксирует ингерентная причина⁶⁸.

Однако, как гласит *сутра*, «[данное учение несостоятельно,] поскольку принятие ингерентности в силу сходства [абсолютного различия] приводит к бесконечному регрессу»⁶⁹. Смысл комментария Баладевы к этой *сутре* следующий: философы-вайшешики учат, что между предельными атомами и бинарными соединениями существует связь на основе ингерентности. Однако, согласно самим вайшешикам, следствие — нечто новое, отличное от причины, а потому то, что связует два совершенно различных члена, должно отличаться от них обоих. Другими словами, соотношение между связью и каждым из членов соединения будет носить такой же точно ингерентный характер, что и между самими членами. Из-за необходимости в добавочной ингерентности возникает бесконечный регресс (*samavāyāpekṣāyām anavasthāpatih*), и потому связь на такой основе невозможна⁷⁰.

Далее, вайшешики считают, что именно отношение ингерентности дает определенное представление о качестве, движении и родовой характеристике (*guṇa-kriyā-jāti-viśiṣṭa-buddhiṁ janayan*). Баладева отрицает это. Если ингерент-

⁶⁷ В соответствии с Праштападой, крупнейшим мыслителем данной школы, ингерентность — это отношение между двумя неразделимыми (*ayuta-siddhi*) вещами, пребывающими в отношении места-вмещаемого (*Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии. С. 47*). Именно на основе такой связи вайшешики объясняют несводимость друг к другу таких *падартх*, как субстанция, качество и действие (*Аннамбхатта. Тарка-санграха. С. 60–61*).

⁶⁸ *Аннамбхатта. Тарка-санграха. С. 44*.

⁶⁹ VS 2.2.13 / GBh. P. 122.

⁷⁰ Шанкара комментирует ту же самую *сутру*: «Подобно тому как дианда, абсолютно отличная от двух составляющих ее атомов, связана с ними отношениями присущности, так и сама присущность, абсолютно отличная от того, что она связывает, должна быть связана с этим другим отношением присущности в силу сходства абсолютного различия. Из этого вытекает, что для последующих отношений присущности должны быть придуманы другие отношения присущности, а это приведет к регрессу» (*SBrSBh 2.2.13. Цит. по: Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии. С. 147–148*). В европейской философской традиции этот аргумент, известный с античности, носит название «третий человек».

ность — это внешняя связь, то, как уже говорилось, результатом будет регресс; если же это связь внутренняя, заключенная в самой природе (*svagūra*) членов отношений и вне их не существующая, то сущее лишается определенности. Тогда во всем будут присутствовать качества всего (*sarvatra sarvadharmā-grāptiḥ*). Воздуху будет присущ запах, земле — звук, огню — разум и т.д.⁷¹ Следовательно, ингерентность не может быть по отношению к связываемым ею членам ни внешней, ни внутренней. Не может она быть одновременно и внутренней, и внешней, поскольку это бессмысленно; а потому ей вообще нет места.

Наконец, еще один аргумент против концепции ингерентности, который приводит автор «Говинда-бхашьи»: творение и уничтожение необъяснимы на ее основе. «Данное мнение несостоятельно, — говорит он, — поскольку, если, [вслед за вайшешиками,] принять, что ингерентность вечна, то значит и мир, связанный на ее основе, вечен»⁷². Поэтому нет ни творения, ни уничтожения.

Что касается санкхьи, то она, в отличие от вайшешики, не отвергается полностью ведантой, поскольку частично используется последней в собственных целях. Это в особенности относится к теистической веданте, развивающей собственный вариант данного учения⁷³. Полемика теистической веданты с санкхьей примечательна тем, что служит не только обоснованием субстанциального единства сущего, но и в качестве подготовительной ступени учения о Боге и божественной причинности. Если полемика с буддизмом предназначается просто для того, чтобы «спасти» саму идею сущего, то критика *санкхьи*, отрицающей Бога, но при этом твердо опирающейся на идею субстанциальности, предоставляет вайш-

⁷¹ В соответствии с представлениями, общими для индийских школ, каждый из первоэлементов является носителем строго определенного атрибута; так, например, запах присущ земле, вкус — воде, форма (или цвет) — огню и т. д.

⁷² GBh 2.2.13. P. 123.

⁷³ Подробную версию теистической санкхьи дает «Бхагавата-пурана». Эта версия принимается в бенгальском вайшнавизме для объяснения творения (См.: Ч. 3. Гл. 2 исследования).

навским мыслителям возможность для развертывания аргументации в пользу теизма⁷⁴.

Как и в других случаях, Баладева начинает критику санхьи, излагая ее основные положения. Неодушевленная материальная природа — *пракрити* (*prakṛti*)⁷⁵, характеризующаяся равновесием *гун* — *раджаса*, *тамаса* и *самтвы* (*sattva-rajas-tamasām sāmāyāvasthā*), вечна и всеобъемлюща. В соответствии с Капилой, *пракрити* свойственно «всеприсутствие, в силу того, что повсюду видны [ее] следствия»⁷⁶. *Пракрити* есть всеобщий неделимый субстрат⁷⁷. Бессознательная *пракрити* — источник опыта и средство достижения освобождения (*aneka-cetana-bhogāpavarga-hetu*) для множества обладающих сознанием индивидуальных живых существ (*piṇḍa*). Сверхчувственная *пракрити* выводится из собственных следствий (*tat-kāryānumīyate*); она порождает из себя все многообразие мира, а потому является как материальной, так и инструментальной его причиной (*jagan-nimittopādāna-bhūtā*); *пунуша* же, бездействующий, лишенный качеств, есть всепроникающее сознание, не связанное с телом; его существование

⁷⁴ Достойным противником теистической веданты оказывается в этом отношении именно санхья, а не локаята, как это могло бы показаться. Баладева отказывается рассматривать последнюю: «Ввиду крайней ничтожности локаяты и подобных учений, — заявляет Баладева, — *Бхагаван*, автор *супт* (т.е. Бадараяна-Вьяса. — *С.В.*), не утомляется их опровержением» (GBh 2.2.32. P.133).

⁷⁵ Термины *прадхана* и *пракрити* — синонимы для обозначения материальной природы как субстанции. Джива Госвами объясняет различие между этими терминами так: «Причина, почему [она] зовется *прадханой* (букв. — «главная». — *С.В.*)... состоит в том, что [она], будучи субстратом своих составляющих, которые выступают в форме ее следствий, определяемых как *махат* и прочее, высшая из всех. Причина, почему [она] называется *пракрити* (букв. «перводействующая». — *С.В.*) — ...в том, что она — сущность или природа *махата* и прочих [элементов], выступающих в проявленной и непроявленной форме в виде причин и следствий, отсутствующая [в них] поскольку лежит в [их] основе» (PrmS 55. P.162–163).

⁷⁶ SnkhS 6.36 / GBh 2.2.32. P.133.

⁷⁷ В соответствии с Ишваракришной, «*пракрити*, лежащая в основании, не есть видоизменение [чего-либо]; семь, начиная с *махата* (т.е. *махат*, *ахамкара* и пять *танматр*. — *С.В.*), являются и видоизменением и видоизменяемым; шестнадцать (одиннадцать *индрий* и пять первоэлементов) — [только] видоизменяемые; живое же существо — и не видоизменение, и не видоизменяемое» (SnkhK 3 / GBh 2.2 (вступл.). P.114).

также устанавливается посредством вывода. Неизменный и неподвижный, *пуруша* не затронут оппозицией действия — претерпевания. Хотя кажется, что *пуруша* действует, а *пракрити* сознает, это только видимость, возникающая вследствие их близости (*sannidha-mātrāt*). *Пуруша* не способен различить, кому в действительности принадлежат те или иные атрибуты — ему или *пракрити*. Из-за этого происходит его порабощение; освобождение, напротив, приходит как результат их правильного различения.

Согласно Капиле, то, что *прадхана* есть причина мира, устанавливается на основе вывода, «ввиду измеренности» (*parimānāt*), «ввиду однородности» (*samanvayāt*), «а также ввиду [действия] в соответствии с потенцией» (*śaktitāś ca*)⁷⁸. Объяснение этих *сутр* можно найти в комментарии Гаудапады к «Санкхья-карикe» Ишваракришны⁷⁹.

Объясняя происхождение мира из *прадханы*, последователи санкхьи также говорят: «Дерево плодоносит, вода движется, и так далее — здесь в качестве деятеля выступает только неодушевленное. А потому лишь *прадхана* — материальная причина мира и его создатель»⁸⁰.

Перед автором «Говинда-бхашьи» стоит задача опро-

⁷⁸ SnkhS 1.130–132 / Ibid.

⁷⁹ Приведем это объяснение Гаудапады: «Ввиду “измеренности” отдельных [вещей] — в этом мире, где есть деятель, наблюдается и “измеренность”, например, горшечник из отмеренных кусков глины делает отмеренные горшки... так ввиду “измеренности” отдельных [ее проявлений] наличествует Прадхана [как] причина, которая производит “измеренные” начала проявленного... [Итак], ввиду “измеренности” отдельных [вещей] наличествует Прадхана, из которой возникают [начала] проявленного.

Также ввиду однородности — в этом мире факт, что, наблюдая юношу, исполняющего обеты, заключают, что его родители — брахманы. Равным образом, наблюдая Великого и прочие «мобильные» [начала], можно заключить о том, какой должна быть их причина, и отсюда, ввиду однородности [их, делаем вывод], что есть Прадхана.

Также ввиду действия в соответствии с потенцией — в этом мире кто к чему способен, тот в той [области] и действует, например, горшечник, способный производить горшки, их и производит, а не ткань или колесницу» (SnkhK 15. Цит. по: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна (Санкхья-карика), Гаудапада (Санкхья-карика-бхашья), Вачаспати Мишра (Таттва-кауमुди) / Подг. изд. В. К. Шохина. М., 1995. С. 158).

⁸⁰ GBh 2.2 (вступл.). P. 115.

вергнуть приведенный тезис, который, помимо всего прочего, отменяет необходимость Бога как Творца. Баладева выдвигает аргументы, цель которых — показать, что *прадхана* ни в коей мере не способна быть причиной мира — как гласит *сутра*, «в силу того, что лишена способности сознать»⁸¹. Первый аргумент напоминает те, что выдвигались против вайбхашики и вайшешики. Мир имеет характер «устроенности», «упорядоченности» (*гасапā*); а потому, подобно атомам вайшешики, неодушевленная *прадхана* санкхьи не может быть ни материальной, ни инструментальной причиной мира (*tan na jagad-upādānam na sa tan-nimittam*). Удивительная упорядоченность мира явно указывает на причастность разума к творению; а потому следует исключить *прадхану* в качестве причины. Ведь никто не видел, чтобы дворец сам вдруг взял да и построился из кирпичей.

Оппонент объясняет, что наблюдаемая в мире упорядоченность — следствие близости *пуруши* и *пракрити*. Из-за этой близости и возникает проекция атрибутов (*dharmādhyāsa*) живого существа на неживую материю. Но Баладева спрашивает: «Какого рода [эта их] близость, служащая причиной проекции? [Обусловлена она] *пракрити* и *пурушей* самими по себе, или же [выражается] в каком-нибудь привходящем видоизменении? [Это] не первое, поскольку тогда проекция [атрибутов, присущих *пракрити*] оставалась бы даже у достигших освобождения. [Это] и не второе: видоизменение не может быть привходящим по отношению к *пракрити*, поскольку тогда [близость], которая считается причиной проекции, оказалась бы ее следствием, что нелепо; не может [видоизменение] быть привходящим и по отношению к *пуруше*, поскольку [он] не принимает [видоизменений]»⁸².

Баладева указывает на отсутствие в санкхье движущей силы творения: активность неодушевленной *пракрити* также возможна только при наличии руководящего разума (*cetanādhiṣṭhitatve sati*). Неодушевленное, как это видно из опыта, движется, только если его кто-то к этому побуждает; в

⁸¹ VS 2.2.9 / GBh. P. 119.

⁸² GBh 2.2.1. P. 115.

этом смысле активность *пракрити* можно было бы сравнить с движением колесницы, направляемой возникшим. «Возникший» этот — *Брахман*, «Внутренний Управитель» (tas cāntaryāmi-brahmaṇāt). Только так и следует понимать фразы типа «дерево плодоносит» — причиной плодоношения является не дерево, а Бог. Но последователи санкхьи не признают Бога, а потому их *прадхана* неспособна видоизменяться и что-либо порождать. На самом деле они полагают другую причину, наделенную сознанием, — *пурушу*. Но это противоречит учению о *прадхане* как о единственном деятеле. К тому же связь между *пурушей* и *пракрити*, в силу их близости, будет существовать даже в период *пралаи*, производя следствия: поскольку нет никакой отдельной причины (vyatirikta-hetu), побуждающей *прадхану* к действию, то не будет и причины прекращения действия. Неверно также, что следствия возникают из-за пробуждения *адришты* (adṛṣṭodbodhābhāvāt), поскольку ее пробуждению также должно что-то предшествовать.

Новый аргумент оппонента: *прадхана* сама по себе преобразуется в мир, как трава, плоды и побеги внутри коровы сами по себе превращаются в молоко⁸³. Но тут он явно попадает впросак: ведь если траву съест не корова, а бык, молока не будет. Если бы трава сама собой превращалась в молоко, это происходило бы не только в организме коровы, но и везде, где трава растет. А потому не может быть никакой спонтанной причинности в *прадхане*; всем в действительности руководит высшая причина — Бог (sarveśa).

Оппонент пытается объяснить возникновение следствий спонтанной активностью *гун*. Творение происходит из-за субординации внутри *пракрити*, поскольку *гуны* способны возвышаться одна над другой (guṇānām utkarṣopakarṣenāṅgāṅgi-bhāvād). Но и этот аргумент не годится, поскольку санкхья учит, что *прадхана* характеризуется равновесным состоянием

⁸³ Ср. комментарий Гаудапады к «Санкхья-карике»: «Подобно тому как трава и прочее, съеденное коровой, осуществляет, превращаясь в молоко, рост теленка, а когда [он] накормлен, прекращает [свое действие], так и деятельность лишенной сознания Прадханы задается освобождением Пуруши. Следовательно, [может быть] деятельность у того, что лишено сознания» (SnkhK 57. Цит. по: Лунный свет санкхьи. С. 227).

(*sāmyenāvasthiti*) *гун*. Доминирование одной из них над другими невозможно. Здесь так же не обойтись без внешней силы; однако последователи санкхьи не признают существования Бога (*īśvara*), который мог бы быть независимым побудительным агентом. По санкхье «Бхагаваты», такой агент — время (*kāla*)⁸⁴. Но последователи санкхья-даршаны отрицают субстанциальность времени, что исключает его роль в качестве агента. Баладева ссылается на *сутры* Капилы, отрицающие существование Бога («Поскольку [существование] *Ишвары* недоказуемо»⁸⁵ и «Вследствие того, что [живое существо может быть] либо обусловленным, либо освобожденным, а третьего не дано, Его (*Ишвары*) не существует»⁸⁶) и субстанциальность времени («Пространство и время [возникают] из *акаши* и прочего»⁸⁷).

Вместе с тем, нарушить равновесие *гун* не способен и сознающий *пуруша* — опять же, в силу своей инертности. А раз нет ничего, что могло бы привести *гуны* в движение, они также не есть причина творения. Но, тогда, как и в случае с *прадханой*, если нет причины, нарушающей равновесие *гун*, то нет и причины, восстанавливающей его. Следовательно, поскольку *гуны* уже находятся в неравновесном состоянии (*vaiṣaṃya*), о чем свидетельствует опыт, то это их состояние вечное и *пралая* никогда не наступит. Итак, поскольку вследствие бессознательности *прадханы* ее активность невозможна (*pradhānasya jādyāt svataḥ-pravṛttir na samasti*), а *пуруша*, хотя и одушевлен, безразличен и инертен, творение на основе субстанциального дуализма необъяснимо.

Дальше следует критика собственно дуализма. Если все-таки допустить, что *прадхана* способна к творению, то и это не поможет делу, «поскольку, даже если признать [это, активность *прадханы* все равно] беспредметна», как гласит *сутра*⁸⁸. Ни *прадхана*, ни *пуруша* не могут быть целью творения, *прадхана* — поскольку ее участие в творении «подобно несению

⁸⁴ О природе времени по учению бенгальского вайшнавизма см.: Ч. 3. Гл. 2 исследования.

⁸⁵ SnkhS 1.92 / GBh 2.2.8. P. 118.

⁸⁶ SnkhS 1.93 / Ibid.

⁸⁷ SnkhS 2.12 / Ibid.

⁸⁸ VS 2.2.6 / GBh 2.2.6. P. 117.

шафрана верблюдом» (*uṣṭra-kuṅkuma-vahana-vat*) из-за неспособности его воспринимать (*abhokṛtvāt*), *пуруша* — опять же, в силу присущих ему инертности и безразличия. Наслаждение *пуруши* от лицезрения *пракрити*, если он безразличен, «несообразно» (*agūra*). Нет смысла и в освобождении: освобождение предполагает совершенство, а *пуруша* по определению до начала всякой активности уже совершенен (*prāg api pravṛttes tasya siddhatvena tad-vaiyarthīyāt*). Если признать, что причиной контакта *пуруши* и *пракрити* является только их близость (*sannidhi-mātrasya bhoga-hetutve*), то, поскольку эта близость, как было показано выше, в отсутствие отдельной причины активности *прадханы* должна быть вечной, освобождение невозможно⁸⁹.

Чтобы объяснить характер отношений между *пурушей* и *пракрити*, оппонент сравнивает *пурушу* с хромым, а *пракрити* — со слепым, несущим на плечах хромого, который указывает дорогу первому. Благодаря этому хромой получает возможность передвигаться, а слепой как бы становится зрячим. Точно так же, от близости *пуруши* и *пракрити*, первый становится способен осуществить свои цели, вторая — как бы обретает сознание. Еще пример: как железо движется от близости магнита, так бессознательная *пракрити* становится сознающей от одной только тени (*tac-chāyayā cetaneva*) *пуруши*⁹⁰.

Баладева отвечает: «Даже и таким способом нельзя обосновать самостоятельную активность бессознательного. У хромого, неспособного идти, есть возможность видеть дорогу и сообщать об этом [слепому], и так далее; у слепого, неспособного видеть, есть возможность воспринимать указания [хромого,] и прочее — [таковы их] характеристики. Магнит [кто-то должен поместить] вблизи железа. У *пуруши* же, бездействующего, лишённого атрибутов, не может быть никаких изменений. Если принять, что [его взаимодействие с *пракрити*] возникает лишь от близости [к ней], то из вечности этой [близости] следует вечное творение и невозможность освобождения»⁹¹.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ср. у Ишваракришны: «Ради видения Прадханы и изоляции Пуруши их контакт как у хромого со слепым. Этим осуществляется мирозидание» (*SnkhK* 21. Цит. по: Лунный свет санхьи. С. 172).

⁹¹ GBh 2.2.7. P. 118.

Глава 2. УЧЕНИЕ О ПРИЧИННОСТИ

В этой главе, помимо критики других школ, мы начнем рассматривать аргументы бенгальских мыслителей, которыми они отвечают на критику в свой адрес, одновременно обосновывая ими положения собственного учения.

Концепции причинности, выдвигаемые в буддизме, санкхье и вайшешике, отвергаются автором «Говинда-бхашьи» из-за того, что они, по его мнению, не обосновывают целесообразного устройства мира, а также активности и согласованности его элементов в отсутствие имманентного создающего начала. Таким началом в учении бенгальского вайшнавизма, как и в учениях других школ теистической веданты, выступает *Брахман*. Рассмотрим, как понимают вайшнавские мыслители данный термин. Джива Госвами цитирует Рамануджу: «Значение слова *Брахман* подразумевает величие во всех отношениях. Величие же там, где безграничное превосходство по качествам и по природе. Таково прямое значение слова *Брахман*. Поистине, Он также — Господь всего»⁹². Это определение, основанное на традиционной семантике термина, принимается как бенгальским вайшнавизмом, так и другими вайшнавскими школами. «Веданта-сутра» дает определение *Брахмана* в модусе причинности: «[*Брахман* есть] то, откуда [всего] этого рождение и тому подобное»⁹³. Баладева комментирует: «Слово “этого” (*asya*) [означает] “вселенной, состоящей из четырнадцати миров, непостижимой для обычного живого существа, поразительным образом устроенной, места, где [проявляются] результаты многообразной *кармы* бесчисленных [живых существ,] действующих и испытывающих воздействие — от Виринчи»⁹⁴ до неподвижных [растений]”. Слово “откуда” (*yataḥ*) — [означает] “из другого”, а именно, “из того, кто наделен непостижимыми энергиями, кто выступает Сам и как Создатель, и как материальная причина, от которого порождение [всего], и так далее”. Это и есть тот

⁹² PṛmS 105. P. 292–293.

⁹³ VS 1.1.2 / GBh. P. 7.

⁹⁴ То есть Брахмы.

самый *Брахман*...»⁹⁵ Нетрудно заметить, что здесь, как и в определении Рамануджи, *Брахман* означает то же самое, что и *Ишвара* (īśvara) — «Владыка», т.е. «Бог». В бенгальском вайшнавизме термин *Брахман* может использоваться и по-иному, обозначая лишь один из аспектов постижения Бога⁹⁶, но на данном этапе исследования, когда понятие Бога в бенгальском вайшнавизме выступает для нас еще достаточно абстрактным и не требует более тонких качественных характеристик, мы будем употреблять термины *Брахман* и «Бог» как синонимы⁹⁷.

Для последователей всех школ веданты *Брахман* есть первопричина (mūla-kāraṇa). Если не принять первопричину, все сводится к бесконечному регрессу, который для ведантиста равен небытию, абсурду. Тем более это важно для теистов, поскольку регресс вместе с сущим отменяет и *бхакти*. Во избежание этого должно быть постулировано сущее само по себе⁹⁸. Поэтому, даже несмотря на то, что формально-логическая необходимость ведет к регрессу, последователи веданты, стремясь к оправданию реальности, самым решительным образом полагают первопричину.

В «Говинда-бхашье» воображаемый оппонент, основываясь на формально-логической необходимости, пытается обосновать невозможность остановки причинного ряда. «Поскольку названа причина возникновения *прадханы*, “Великого”, и прочего, — говорит он, — сущее тоже [должно из чего-то] возникать»⁹⁹. Баладева в ответ отсылает к *сутре*: «Сущее

⁹⁵ GBh 1.1.2. P. 7. См. также: PtmS 105. P. 305–306.

⁹⁶ См. об этом: Ч. 3. Гл. 2 исследования.

⁹⁷ О правомерности такого употребления этих терминов в качестве синонимов см.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 304.

⁹⁸ Как пишет С. Радхакришнан, характеризуя установку веданты в этом вопросе, «мы вынуждены постулировать абсолютную реальность, иначе вся наша система познания и опыта рухнет» (Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994. Т. 2. С. 491). Ср. у Аристотеля, согласно которому, «те, кто признают беспредельное [движение], невольно отвергают благо как таковое; между тем никто не принимал бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу» (Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 1. С. 96–97).

⁹⁹ GBh 2.3.7. P. 145.

же не возникает, поскольку [это] невозможно»¹⁰⁰. Поэтому *Брахман* не имеет источника. «Несомненно, причина, [лежащая] в основе, беспричинна, в силу отсутствия основы у основы»¹⁰¹, — говорит автор «Говинда-бхашьи». Практически, этими доводами Баладева и ограничивается. Чтобы понять, почему вайшнавский мыслитель считает их достаточными, нужно еще раз вспомнить об изначальной лингвофилософской установке исследуемой школы, ведь в действительности, говоря о «сущем» (*sat*) и «основе» (*mūla*), Баладева отсылает к самим значениям слов. Согласно Амаракеше, «сущее» есть «истинное», «совершенное», «реальное», «благое», «достойное высшей хвалы» (*satye sādhaḥ vidyāmāṇe praśaste' bhyarhite sat*)¹⁰². «Основа» же — это «корень» (*śiphā*), «изначальное» (*ādyā*), «первое» (*prathama*) и т. д.¹⁰³ В данном контексте такие значения могут указывать только на сущее само по себе и первопричину. Баладева закрепляет свои доводы отсылкой к авторитету, цитируя «Шветашватару»: «Он есть причина, владыка владык над [всеми] причинами, никто Ему не отец и не господин»¹⁰⁴.

В модусе причинности *Брахман* рассматривается как материальная и инструментальная причина (*upādāna-kāraṇa* и *nimitta-kāraṇa*)¹⁰⁵ мира. Споря с санкхьей и вайшешикой, Баладева указывает на необходимость в Творце. Но автор «Говинда-бхашьи» допускает возможность такого рассуждения: установлено, что без сознающего начала нельзя объяснить возникновение мира. Но, в соответствии с *шастрами*, есть два сознающих начала — Бог и обычное живое существо. Идея Бога в роли Творца противоречит идее Его абсолютной полноты (*īśvarasya tat-kartṛtve pūrṇatādi-viroddhā-patteḥ*), а потому эта роль должна принадлежать обычному живому существу¹⁰⁶.

¹⁰⁰ VS 2.3.8 / GBh. P. 145.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² AmrK 3.3.83. P. 411.

¹⁰³ AmrK 2.4.12. P. 131; 3.3.200. P. 432 (коммент. Бхануджи Дикшиты).

¹⁰⁴ SvUp 6.9 / GBh 2.3.8. P. 145.

¹⁰⁵ Это понятие объединяет в себе значения движущей, целевой и формальной причины (по Аристотелю).

¹⁰⁶ GBh 2.1.20. P. 102.

Автор «Говинда-бхашьи» возражает: обычное живое существо, даже и освобожденное (*mukta-jīva*), не способно создать мир. К тому же мир полон страданий, которым оно не в силах противостоять. Кому бы пришло в голову поместить себя в такие неблагоприятные условия? Это нелепо, «ведь никакой разумный, думающий о своем благе [человек добровольно] не построил бы для себя тюрьму и не заключил бы [себя] в нее как шелковичный червь [в кокон]»¹⁰⁷. Помимо этого, согласно нашему же опыту, живое существо ограничено и зависимо, тогда как *Брахман*, по *шастрам*, ничем не ограничен и всемогущ. Следовательно, роль Творца может принадлежать только *Брахману*.

Другое возражение оппонента: по *шастрам*, *Брахман* един (*advaita*) и не имеет частей (*nirgūṇa*). Поэтому, что бы Он не совершал, он должен совершать это всем Своим существом (*sarveṣu kāryeṣu kṛtsnena svarūpeṇa*). Но это значит, что *Брахман* вообще не может действовать; иначе следует нелепый вывод: даже чтобы поднять травинку, Ему придется целиком вложить Себя в это действие. В ответ автор «Говинда-бхашьи» показывает, что в этом вопросе неприменима обычная логика. *Сутра* гласит: «Но [это не так], поскольку из *шрути* [ясно], что [Бог] постигается [только] на основе писаний»¹⁰⁸. Баладева комментирует: «Смысл [этой *сутры*] такой: *Брахман* за пределами миру [и потому] непостижим; [Он] Сам по природе знание и обладает знанием, [Он в одно и то же время] един, и проявляется во множестве, лишен частей и наделен частями, поддается измерению и неизмерим, творит все и не творит ничего — [все это постигается] только из писаний»¹⁰⁹. Иначе говоря, оппонент затронул вопрос о качественных характеристиках Бога, а здесь дискурс выходит за рамки рационального. Баладева ссылается на *шастры*, где *Брахману* парадоксальным образом приписываются противоречащие характеристики. Так, согласно «Катха-упанишаде», «сидя, [Он] отправляется далеко; лежа, странствует повсюду

¹⁰⁷ GBh 2.1.21. P. 102.

¹⁰⁸ VS 2.1.27 / GBh. P. 105.

¹⁰⁹ GBh 2.1.27. P. 105.

ду»¹¹⁰. А потому, раз Богу можно приписывать противоположные предикаты, Он творит, не нарушая Своего единства.

Тема, которой теистическая веданта уделяет особое внимание, — Бог как материальная причина мира. Здесь снова затрагивается вопрос о природе причинности вообще, что добавляет бенгальским мыслителям новых оппонентов.

Как отмечалось, в противоположность буддистам, вайшешикам и наяикам, бенгальские вайшнавизм придерживаются учения о предсуществовании следствия в причине. Это же учение разделяет санкхья и, по крайней мере, на словах, адвайта; вместе с тем, вследствие различия метафизических представлений, каждая школа дает собственную, отличную от других, трактовку причинности. Защищая реальность и т.д. сущего, бенгальский вайшнавизм идет рука об руку с адвайтой, но из-за того, что первые считают переход причины в следствие реальностью, а вторые — иллюзией, в вопросе причинности между ними возникает фундаментальное разногласие: концепция, призванная объяснить феномен мира, у первых носит название «учения о реальной трансформации» (*pariṇāma-vāda*), у вторых — «учения об иллюзорной трансформации» (*vivarta-vāda*)¹¹¹. Для бенгальских мыслителей, отстаивающих реальность мира, идея «иллюзорной трансформации» абсолютно неприемлема, что находит выражение в активной критике ими *виварта-вады*. Что касается санкхьи,

¹¹⁰ KthUp 2.21 / GBh 2.1.27. P. 106.

¹¹¹ Термины *pariṇāma* и *vivarta* близки по смыслу, фиксируя перемену вообще, но первый скорее означает «видоизменение», тогда как второй — «превращение». *Париinama* — перемена только по способу бытия; *виварта* — перемена по сути (*vastuṇas tat-samatāko' nyathā-bhāvaḥ pariṇāmas tad-viśāma-sattāko vivartaḥ*) (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 1. P. 468*). Согласно адвайтистам, *паринама* не существует, поскольку мир абсолютно отличен от *Брахмана* и не может быть Его модификацией. Абсолютное различие между миром и *Брахманом* фиксирует *виварта*; поскольку же есть только *Брахман*, а мир — иллюзия, *виварта* может означать лишь «иллюзорное превращение». С точки зрения невежества (*avidyā*) мир представляется *паринамой Брахмана*, но для подлинного знания (*cit*) мир есть только *виварта* (См.: *Ibid. P. 487*). Вместе с тем, отстаивая *виварту*, Шанкара признает, что Бадараяна, автор «Веданта-сутры», был сторонником *паринама-вады* (SBṛSBh 2.1.14 Ссылка по: *Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Saivism and minor religious systems. Strassburg, 1913. P. 159–160*). На это указывает и С. Дасгупта (См.: *Dasgupta, Surendranath. Indian idealism. Cambridge, 1933. P. 160*).

то ее последователи, в отличие от последователей бенгальского вайшнавизма, считают, что причина целиком обнаруживает свою природу в следствии. По санкхье, если *Брахман* — причина мира, то мир должен быть Его полной манифестацией; но мир полон страданий, а следовательно, *Брахман* несовершенен.

Если теперь сравнить позиции санкхьи и адвайты, то окажется, что и те и другие рассуждают сходно: *Брахман* не может быть материальной причиной мира, поскольку оказывается захвачен его недостатками. Поэтому, хотя последователи санкхьи признают следствие реальным, а последователи адвайты — иллюзорным, и те и другие сходятся в неприятии божественной причинности; при этом первые отрицают реальность Бога, а вторые — мира.

Согласно адвайте, убежденность в иллюзорности следствия возникает тогда, когда пытаются установить природу причинности¹¹². Последователи этой школы приводят примеры, призванные доказать иллюзорность следствия вообще и мира в частности. Так, мир столь же нереален, как серебро (*gūrua*), за которое ошибочно принимают перламутровую поверхность раковины (*śukti*). Другой пример — веревка (*rajju*), которую перепутали со змеей (*saṅga*). Введенный в заблуждение, человек действительно видит в одном случае серебро, в другом — змею, притом что и серебро и змея отсутствуют. Но даже если бы следствие было реальным, причинность все равно не могла бы иметь отношения к миру и *Брахману*; иначе бы пришлось признать, что *Брахман* подвержен трансформациям. На самом деле мир иллюзорен, это «проекция» (*adhyāsa*), созданная воображением под влиянием *авидьи*.

Вайшнавские мыслители подвергают критике эти примеры и понятие «проекции». Согласно Дживе Госвами, примеры адвайтистов не доказывают абсолютной иллюзорности следствия вообще и мира в частности. «В действительности, серебро и прочее на [поверхности] раковины и тому подобного,

¹¹² Как замечает С. Дасгупта, рассматривая учение адвайты, «идея причинности и возникновения нового действительно содержит в себе нечто неопределимое и необъяснимое» (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 1. P. 466*).

существующее [согласно последователям адвайты] только в представлении, иллюзорно [лишь] отчасти»¹¹³, — говорит Джива. Веревка, принятая за змею, может напугать, но не ужалить; поэтому мир как следствие иллюзорен лишь отчасти, но не абсолютно. Если даже в представлении одно принимается за другое, истинное положение вещей от этого не меняется и распознается на практике по своим следствиям. Например, если человек по ошибке вместо молотого имбиря купил на рынке яд, то даже продолжая думать, что это имбирь, съев яд, он обязательно умрет. *Сутра* гласит: «Поскольку восприятие [возможно только] при условии существования»¹¹⁴. Речь здесь идет о следствии и причине: первое воспринимается лишь при условии существования второго (*kāraṇa-bhava eva kārya-bhāvopalabdhiḥ*); например, мы видим горшок только потому, что на самом деле есть глина. Следовательно, даже если то, что кажется серебром, на самом деле раковина, само серебро, вызвавшее иллюзию — не обман и реально существует, хотя и в другом месте. По логике же вивартавадинов получается, что серебра нет в природе, и мы всегда должны разуметь под ним раковину. Но это нелепо: ведь торговцы на рынке продают настоящее серебро без всяких раковин¹¹⁵. Именно благодаря реальности серебра мы и можем принять за него раковину; но то, чего нет вовсе, не может явиться даже в иллюзии. «А значит, следствие истинно, а не иллюзорно, — говорит Джива, — ...поскольку [кажущиеся вещи каким-то образом] существуют сами по себе, а также поскольку [нереальные объекты,] такие как “небесные цветы”, не могут проецироваться [на реальные]»¹¹⁶. Как выясняется, примеры вивартавадинов в действительности подтверждают реальное, хотя ограниченное существование «кажущихся» вещей; следовательно, мир реален.

Баладева в подтверждение *паринама-вады* приводит *сутру* «поскольку [*Брахман*] творит из себя самого благодаря

¹¹³ PrmS 70. P. 206.

¹¹⁴ VS 2.1.15 / SrVS 3. P. 143.

¹¹⁵ SrVS 3. P. 143.

¹¹⁶ Ibid. P. 144.

трансформациям»¹¹⁷. Комментируя *сутру*, он говорит: «Не может быть проекции [мира] на *Брахмана*, наподобие [проекции серебра] на раковину, — говорит он, — в силу отсутствия Его перед [наблюдателем]»¹¹⁸. Другими словами, «проекция» бывает только на то, что реально присутствует как объект и воспринимается во времени и пространстве; но тогда это не может относиться к *Брахману*, поскольку *Брахман* не относится к объектам чувственного восприятия.

Баладева подвергает критике и саму идею *виварты*, согласно которой, инобытие есть лишь восприятие по-иному (*anyathā-bhāvo' nyathā-bhānam eva*). Но иное восприятие должно быть вызвано чем-то отличным от *Брахмана*, поскольку *Брахман*, согласно адвайтистам, не производит никаких следствий. Признавая *виварту*, нужно признать и ее причину, отличную от *Брахмана*¹¹⁹; но тогда будет уход в бесконечность (*brahmetaratvād vivarttāntaḥ pated ity anavasthā*). В действительности наблюдаемая в мире причинность захватывает только бытие вещей (*bhāva-viṇimaya*), тогда как их сущностная природа всегда постоянна (*niyata-sva-bhāva*). Поскольку между серебром и раковиной, в отличие, скажем, от горшка и глины, не усматривается никакой сущностной связи, это не дает возможности говорить здесь о причинно-следственных отношениях, а потому примеры адвайтистов некорректны¹²⁰. Следовательно, причинность есть реальная трансформация бытия при сущностном единстве причины и следствия (*tāttvikānyathā-bhāvātmā pariṇāma eva*)¹²¹.

Согласно Дживе, мы можем квалифицировать вещь как такую-то (*vaiśiṣṭya*) только благодаря непосредственному восприятию причины в следствии; в отсутствие причины следствие не может быть никак квалифицировано (*kāraṇaṁ vinā kāryaṁ nirupayitum na śakyam*). Например, если бы нити, при-

¹¹⁷ VS 1.4.26 / GBh. P. 81.

¹¹⁸ GBh 1.4.26. P. 81.

¹¹⁹ Что и делают сторонники адвайты, примысливая *майю* (*māyā*), онтологический статус которой промежуточен, принципиально неопределим (См.: Исаева Н. В. Шанкара... С. 88–89, 116).

¹²⁰ GBh 2.1.14. P. 98.

¹²¹ GBh 1.4.26. P. 81.

чина ткани, в ней не воспринимались, то это была бы для нас не ткань, а просто некая неопределенная «вещь» (*vastv eva*). Именно восприятие нитей позволяет сказать: «Это ткань», тем самым отличив ее от других вещей. Поэтому отдельное восприятие причины и следствия невозможно. Таким образом, единство причины и следствия (*kāraṇāt kārtasyānanyatvam*), *Брахмана* и мира, подтверждается непосредственным восприятием¹²².

В том же русле мыслит и Баладева. Распознавание (*pratyabhiññā*) объекта возможно благодаря восприятию в нем его материальной причины; это позволяет отличить один объект от другого. Так, мы отличаем глиняный горшок от короны, поскольку в первом воспринимается глина, во втором — золото. Тут вступает оппонент-вайшешик: а как тогда быть со слонами и лошадьми, порожденными мистическим «деревом желания» (*kalpa-vṛkṣa*)¹²³? Ведь «дерево желания» в них не воспринимается. «Нет, — отвечает Баладева, — [это не так,] поскольку распознавание здесь происходит в силу того, что материальная причина [этого — первоэлемент] земля»¹²⁴. Поскольку земля — элемент, конституирующий телесность, и «дерево желания», и животные имеют в ней свой общий субстрат. Оппонент возражает: а что, если взять дым и огонь? Огонь не воспринимается в дыме. К тому же дым и огонь происходят от разных первоэлементов: дым имеет «земельную» природу. Но Баладева находит материальную причину дыма: это не огонь, а дрова; огонь здесь — инструментальная причина. Общий же признак, присущий и дровам, и дыму — запах. Баладева заключает: «Поскольку следствие, хотя и более позднее по времени, предсуществует в материальной причине, [обладая] той же самой природой, оно неотлично [от нее]»¹²⁵. Именно поэтому из семян сезама можно извлечь сезамовое масло, а из песка — нет. В конечном счете, и причина и следствие есть сущее, а значит имеют непосредственное

¹²² SrVS 3. P. 143.

¹²³ Согласно Пуранам, дерево *кальпа-врикша* способно исполнить любое желание. К этому же разряду мистических вещей относятся и «философский камень» (*cintamani*), который будет упоминаться дальше.

¹²⁴ GBh 2.1.15. P. 99.

¹²⁵ GBh 2.1.16. P. 99.

отношение к сущему самому по себе (*sattvaṃ pāramāṛthikam*), источнику всякого бытия, всеобщему субстрату. Баладева приводит известное речение «Чхандогьи»: «Сущим поистине было это вначале, о дорогой»¹²⁶.

Тут оппонент выдвигает ряд аргументов. Первый из них такой: мы убеждены, что кусок глины — материальная причина, а горшок — следствие, из-за пяти реальных различий, а именно: 1) из-за разницы в представлениях (*dhī-bhedāt*); 2) из-за разницы в словах (*śabda-bhedāt*) «причина» и «следствие»; 3) из-за различия в употреблении (*pravṛtti-bhedāt*) — глина используется для изготовления горшка, горшок — для хранения воды; 4) из-за различия по форме (*ākāra-bhedāt*) — кусок глины имеет форму шара, горшок — напоминает по форме раковину; наконец, 5) из-за разницы по времени (*kāla-bhedāt*) — сначала — причина (глина), затем — следствие (горшок). Второй аргумент: следствие не может существовать в причине «из-за бессмысленности труда по изготовлению; [а также] поскольку в этом случае следствие постоянно воспринималось бы [в причине]. Но тогда невозможно было бы отличить вечное от временного»¹²⁷. Вещи были бы всегда, и не надо было бы их производить. Речь шла бы не о причинно-следственной связи, а об «обнаружении» (*abhivyakti*) того, что уже есть. Но если следствие есть «обнаружение» причины, которая также есть «обнаружение», и т.д., то получается уход в бесконечность (*abhivyakter abhivyakty-antare' ŋikṛte' navasthā*). Значит, следствие и причина существуют раздельно¹²⁸.

В ответ на первый аргумент Баладева цитирует отрывки диалога из «Чхандогья-упанишады», где Уддалака, желая убедить своего сына Шветакету в том, что *Брахман* — единственная причина мира, показывает, что в вещах нет ничего, кроме их материала¹²⁹. Тожество следствия и причины, таким образом, познается в обычном опыте, а потому «разница в словах» не может быть доказательством их различия. Автор

¹²⁶ ChUp 6.2.1 / Ibid.

¹²⁷ GBh 2.1.16. P. 99.

¹²⁸ GBh 2.1.13. P. 96.

¹²⁹ ChUp 6.1.1–7 / GBh 2.1.14. P. 97.

«Говинда-бхашьи» берет одно речение из вышеупомянутого диалога: «...видоизменение — лишь именование, полагаемое речью; сущее — только глина»¹³⁰. Здесь словосочетание «полагаемое речью» (*vācā ārambhanam*) подтверждает нераздельность причины и следствия, несмотря на разницу в словах. Кусок глины связывается в сознании с определенной формой, например, формой горшка; затем осуществляется «именование» (*nāma-dheyam*) речью (*vācā*). Чтобы сделать действие успешным, ему предпосылаются слова; поэтому предметы из глины именуются по-разному лишь из-за связи с тем или иным состоянием (*saṁsthānāntara-yoga-mātreṇa*) все той же глины; точно так же детство, юность и т.д. одного и того же Чайтры различаются в сознании при помощи слов, поскольку связаны с определенным состоянием его тела. Обратное повлечет ряд нелепых следствий. Например, если горшок и глина абсолютно различны, то горшок должен весить вдвое больше, чем кусок глины, из которой он изготовлен; то же относительно размера и т.д. — везде будет удвоение (*dvai-guṇya*)¹³¹.

Ответ на второй довод: следствие действительно есть «обнаружение» (*abhivyakti*) причины, но это не влечет за собой уход в бесконечность, поскольку «обнаружение» есть обнаружение того, что есть, самого субстрата (*āśrayābhivyakti*), и не требует в качестве своего условия другого «обнаружения» (*abhivyakty-antarānaṅgīkārāt*)¹³².

Оппонент может выдвинуть и такой довод: «обнаружение» возможно только благодаря чьей-то производящей деятельности (*kāraḥ-vyāpāreṇa*); а потому в нем есть нечто новое, чего не было прежде (*pūrvam asatyam*). Значит, опять-таки, следствие — не то же самое, что причина. Баладева отвечает: «“Обнаружение” есть соединение [элементов] в целое благодаря действию [производящего агента]. Поскольку “обнаруживается” [только] то, что постоянно существует, в сказанном нет ничего достойного порицания»¹³³. Изготавливая

¹³⁰ ChUp 6.1.4 / GBh 2.1.14. P.97.

¹³¹ GBh 2.1.14. P.98.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

горшок, горшечник не прибавляет к глине ничего нового. «Благодаря палке и другим [инструментам,] — говорит Баладева, — в материальной причине — глине и так далее, в силу той же самой природы проявляется лишь то, что [и так уже в ней] есть, наподобие горшка, а вовсе не то, чего не было; а значит, следствие безусловно не отличается от причины»¹³⁴. Если бы из-за действия производящего агента возникало что-то совершенно новое, то, как уже говорилось в главе, посвященной критике вайшешики, сущее возникало бы из не-сущего, и все происходило бы из всего (*sarvasmāt sarvam utpadyeta*), не было бы порядка в мире; не было бы вовсе никакой причинности. Сезамовое масло можно было бы получить из молока с таким же успехом, как и из сезама — ведь если сущее возникает из не-сущего, то это значит, что сезамовое масло до своего появления равным образом отсутствует как в молоке, так и в семени; следовательно, совершенно безразлично, из какого небытия оно возникнет. Если бы следствие не предсуществовало в причине, не было бы и творения (*akartṛkā cotpattiḥ kāryasyāsattvāt*), поскольку не было бы никакой связи между миром и самим актом его создания.

В подтверждение того, что материальной причиной мира является *Брахман*, Баладева приводит речения Упанишад: «Из этого самого “Я” произошло пространство»¹³⁵; «[Тот], из которого эти существа возникают»¹³⁶; «Он подумал: “Произведи теперь миры”»¹³⁷ и т.д. Здесь вступает оппонент-йогин¹³⁸, который считает, что эти речения говорят лишь о том, что Бог — инструментальная причина мира. *Брахман* творит мир из готового материала — вечной *прадханы*, как горшечник

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ TtrUp 2.1.1 / GBh 1.4.22. P. 78.

¹³⁶ TtrUp 2.2.1 / Ibid.

¹³⁷ AitUp 1.1.2 / Ibid.

¹³⁸ Характеризуя оппонента-йогина, Баладева называет его «последователем учения о [порождении мира] *прадханой* при участии Бога» (*seṣvāgaradhāna-vādi*) (См. также: YgS 1.23–24. Цит. по: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер., введение, коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992. С. 96). Благодаря этому теоретики признают йогу в большей степени, чем вайшешику и санхью (См.: GBh 2.1.2. P. 87).

лепит горшки из глины. «Нельзя также сказать, — говорит йогин, — что инструментальная причина — это то же самое, что материальная, поскольку [они] всегда различны: в обычном опыте материальная причинность [связана] с бессознательным — глиной и тому подобным, а инструментальная — с сознающим, например, с горшечником, [изготавливающим] горшки и прочее»¹³⁹.

Брахман, таким образом, не может быть материальной причиной мира «в силу различия природы» (*vairūpyāt*)¹⁴⁰. Ведь сами ведантисты утверждают, что *Брахман* всезнающ, всевластен, чист и преисполнен счастья (*sarvajña-sarveśvara-viśuddha-sukha-rūpa*), тогда как мир, по опыту, обладает прямо противоположными характеристиками (*ajñānīśvara-malina-duḥ-khita*). Если бы *Брахман* был материальной причиной, то из-за соединения с миром (*tena saha tasyaikyāt*) Его природа, подобно миру, Его следствию, оказалась бы поврежденной; *Брахман* не мог бы быть целью человека (*upādeya-vad apumartha-vikāra-graptiḥ syāt*), что противоречило бы определениям *Брахмана* в устах ведантистов и речениям Упанишад¹⁴¹. «Поэтому бесспорно, что они различны по природе, — говорит оппонент. — Ведь материальная причина должна быть видна в следствии — как глина в горшке, золото в короне, нить в ткани, и тому подобное, [а этого нет]. Но тогда, раз [мир,] в силу различия природы, не может быть следствием *Брахмана*, необходимо отыскать какую-то [иную] материальную причину, ему (миру) единосущую. Таковой является *прадхана*, подобная миру, по природе вводящему в заблуждение из-за [двойственности] удовольствия-страдания, в силу своей связи с ним»¹⁴².

В ответ на это Баладева приводит примеры в пользу того, что причина и следствие могут иметь совершенно разные характеристики¹⁴³. Так, личинки пчел возникают из меда, кони и слоны — из «древа желания», золото — из философского

¹³⁹ GBh 1.4.22. P. 78.

¹⁴⁰ GBh 2.1.5. P. 91.

¹⁴¹ GBh 2.1.9. P. 93.

¹⁴² GBh 2.1.5. P. 91.

¹⁴³ Нас не должны смущать эти примеры, привычные для традиционной индийской философии.

камня. Далее, Бога не затрагивают несовершенства мира в силу Его природы. Автор «Говинда-бхашьи» также приводит примеры, показывающие, что характеристики мира акцидентальны по отношению к *Брахману* и не затрагивают Его сущностной природы¹⁴⁴: На одном куске набивной ткани цветные пятна располагаются каждое на своем месте, не перекрывая друг друга; возраст человека затрагивает только его тело, но не пребывающее в нем вечное живое существо (*ātmā*); слепота и т.п. есть видоизменения органов чувств, но не их обладателя. Раз такое имеет место в обычной жизни, то это тем более возможно в отношении Бога и мира¹⁴⁵. Значит, даже оставаясь материальной причиной, Бог сохраняет отличие от мира.

Таким образом, в ходе полемики бенгальского вайшнавизма с другими школами вырисовывается ряд характеристик материальной причинности: 1) причина и следствие реальны; 2) переход от следствия к причине реален (в споре с адвайтистами); 3) причина предсуществует в следствии; 4) причина и следствие едины (в споре с вайшешиками); 5) причина и следствие раздельны (в споре с йогинами). Получается непростая картина, которая усложняется тем, что *Брахман* выступает еще и в роли инструментальной причины. Какова же концепция, способная объединить эти характеристики? Как мы увидим, в качестве таковой в бенгальском вайшнавизме выступает «учение об энергийных трансформациях» (*śakti-pariṇāma-vāda*). Но вначале нам нужно будет прояснить значение понятия *шакти* (*śakti*)¹⁴⁶, которое играет в системе бенгальского вайшнавизма особенно важ-

¹⁴⁴ Этот пример есть у Рамануджи (SBh 1.1.1. См.: *Yamunacharya M. Rāmanuja's Teachings in his own words*. Bombay, 1988. P. 79).

¹⁴⁵ GBh 2.1.19. P. 101.

¹⁴⁶ Слово *śakti* встречается в «Ригведе», где, вместе с близкими по значению словами *śacī* и *māyā*, оно используется для выражения силы и мощи различных божеств. Впоследствии понятие *шакти* находит широкое применение в Панчататре, Пуранах и Тантрах, где оно выступает как необходимый элемент религиозной и теологической доктрины. С развитием школ теистической веданты, а также тантристских школ, понятие *шакти* начинает играть важную роль в их онтологии и теологии, приобретая различные оттенки, в зависимости от того, в контексте какой школы интерпретируется.

ную роль, обуславливая такие важные ее черты как онтологизм и персонализм¹⁴⁷.

Как всегда, начнем со словарных значений. Упомянув об энергийных трансформациях, мы, по сути, уже перевели *шакти* как «энергия». Но насколько правомерен такой перевод?¹⁴⁸ В «Амара-коше» даны следующие синонимы существительного женского рода *śakti*: 1) «сила», «способность», «воздействие» (*prabhāva*, *grāṇa*, *sāmarthyā*); 2) «решимость», «твердость», «стремление» (*utsāha*, *parākrama*); 3) «сияние», «излучение» (*kāsū*); 4) «сверхъестественная способность» (*mantra*)¹⁴⁹. Можно сразу же заключить, что понятие *шакти* безусловно включает в себя значение «энергии» в аристотелевском смысле, и значит, его общепринятый перевод оправдан. Но среди приведенных значений, помимо тех, что выражают осуществление, движение, действие (что соответствует аристотелевской *энергейе*) есть и такие, которые связаны с потенциальностью, а также с действительностью, что, по логике, требует добавить к значению *шакти* аристотелевские *дюнамис* и *энтелехию* в качестве моментов¹⁵⁰. Скорее *шакти* даже ближе к энергии Плотина, в которой, согласно А.Ф. Лосеву, «как раз и выражается внешним способом то, что являет-

¹⁴⁷ Это важное следствие энергийного представления о бытии охарактеризовано у К.Гуру Датта: «Идея бытия как энергии (*śakti*) дает нам возможность ожидать перемещения фокуса [философских] интересов из области проблем познания (гносеологии) к проблемам бытия (онтологии); от сосредоточенности на идее абстрактной истины к конкретному, личностному отношению к тому, что представляется истинным, от созерцания к действию...» (*Guru Dutt K. Existentialism and Indian thought*. New York, 1960. P. 86).

¹⁴⁸ Традиция переводить *шакти* как «энергия» ведется с давних пор (см., например: *Dasgupta, Surendranath. A History...* Vol. 5. P. 100), но мы все же считаем необходимым, не отказываясь от принятого перевода, заново прояснить значение этого санскритского термина.

¹⁴⁹ *AmrK* 2.8.19. P. 272; 2.8.102. P. 297; 3.3.66. P. 408. Для полноты картины можно привести слова Дж. Эббота, который характеризует обиходные представления о данном предмете: «Трудно найти идею более сложную, чем идея *шакти* в индуизме... *Шакти* — это творческая динамическая сила, или способность, во всем видимом и невидимом, в одушевленном и неодушевленном. Пронизывая собой все, она локализуется в единичных вещах, выступая в них как трансигрирующая личность» (*Abbot J. Indian Ritual and Belief. The Keys of Power*. New Delhi, 1984 (1932). P. 3).

¹⁵⁰ См.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 246; а также: Т. 3. С. 238.

ся внутренним содержанием соответствующего предмета»¹⁵¹ или к аристотелевской *энтелехии*, которую А.Ф.Лосев определяет как «1) переход от потенции к организованно проявленной энергии, которая сама содержит в себе свою 2) материальную субстанцию, 3) причину самой себя и 4) цель своего движения, или развития»¹⁵². В этом определении хорошо выражен свойственный *шакти* элемент спонтанности и свободы¹⁵³, (это находит свое выражение в бенгальском вайшнавизме, например, в учении о *бхакти*¹⁵⁴), хотя это, конечно же, бытие несобственное, нуждающееся в субстрате.

Поэтому, хотя мы и согласны с традиционным переводом понятия *шакти*, нужно помнить, что на самом деле его значение гораздо шире, чем просто «энергия»¹⁵⁵. Если отвлечься от аристотелевской терминологии, то можно сказать, учитывая приведенные выше значения и немного забегаая вперед, что *шакти* есть такой род бытия, в котором сущее выходит наружу, раскрывает себя, становится тем, что оно есть для нас, являя свою природу и позволяя себя квалифицировать как такое-то; это становление, включающее в себя в качестве моментов ставшее и саму способность к становлению.

Попробуем теперь получить представление о том, какое значение придается понятию *шакти* в бенгальском вайшнавизме. Джива говорит: «...абсолютно единая природа [Бога] обнаруживается как природа энергии и обладателя энергии...»¹⁵⁶ Энергия нераздельна со своим обладателем или источником. Сказать, например, «созерцал полную луну» (*pūrṇam candram arāśyat*), то же, что сказать «созерцал Исто-

¹⁵¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 302. Энергию Плотина А. Ф. Лосев относит к «текуче-сущностной стороне бытия».

¹⁵² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 110.

¹⁵³ См.: *Guru Dutt K. Existentialism...* P. 78, 87.

¹⁵⁴ См.: Ч. 3. Гл. 3 исследования.

¹⁵⁵ Понятие *шакти* также шире понятия «энергия» в исихазме, где это понятие подразумевает только сам процесс, движение (См.: *Хоружий С. С. К феноменологии аскезы*. М., 1998. С. 40; а также: *Марк Эфесский. О сущности и энергии* // Лосев А. Ф. *Имя. Избранные работы, беседы, исследования, архивные материалы*. СПб., 1997. С. 472–478).

¹⁵⁶ BhgS 99. P. 267.

чающую сияние» (*kāntimantam aprāśyat*)¹⁵⁷. Еще яснее идея единства энергии и ее обладателя выражена в определении Шридахры Свами, которое приводится у Дживы: «...слово *шакти* обозначает саму сущность, обращенную к [своим] следствиям»¹⁵⁸.

Для характеристики такого бытийного обстоятельства Джива предлагает использовать категории «различитель» или «квалификатор» (*viśeṣaṇa*) и «подлежащее различению» или «квалифицируемое» (*viśeṣya*) из аппарата навья-ньяя¹⁵⁹: «Тогда, — говорит он, — форму “квалификатора”, [выражающего] обращенность к действию будет иметь *шакти*, а форму “квалифицируемого” — Сам [Бог,] обладатель *шакти*»¹⁶⁰. Квалифицирование — это любое положительное высказывание. Следовательно, положительно высказываясь о Боге, мы в действительности характеризуем только Его энергии, а значит все атрибуты Бога, Его обитель и даже Его облик — все имеет энергийный статус¹⁶¹. Но поскольку сама *шакти* по роду бытия есть манифестация, то в ней мы характеризуем Бога; и это не формальное приписывание свойств, а обнаружение Его подлинной сущности (*svagūṇa*). Неисчерпаемая *сварупа* всегда остается в себе, одновременно манифестируясь в виде бесчисленных *шакти*. Отступая вглубь и ускользая от определений как таковая, она выступает в энергийном бытии, делаясь доступной для высказывания. Понятие *шакти*, таким образом, помогает преодолеть феноменализм, свойственный некоторым направлениям веданты, и открывает возможность для положительной теологии. Но важно отметить (это подчеркивают и бенгальские мыслители), что *шакти* всегда остается «внешним внутреннего», бытием несобственным (*śaktitvaṁ na svata ity āyatam*)¹⁶². Обнаруживая себя в энергийном бытии, сущность никогда этим не исчерпывается; момент потенци-

¹⁵⁷ TttvS 31. P. 95.

¹⁵⁸ SrvS 2. P. 32.

¹⁵⁹ См.: Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975. С. 44–45.

¹⁶⁰ SrvS 2. P. 32.

¹⁶¹ См., например: BhgS 16. P. 47, а также BhgS 60. P. 159.

¹⁶² SrvS 2. P. 32.

альности в энергийном бытии вечен. «В действительности та *шакти* познается наряду с прочим как непреходящая способность [к действию]»¹⁶³, — сказано у Дживы. Но подчеркивается и момент актуальности: он выступает настолько сильно, что *шакти* обретает в нем природу личности¹⁶⁴.

В энергийном бытии единая и неделимая природа Бога раскрывается как неисчерпаемо множественная. Джива Госвами ссылается на «Шветашватара-упанишаду», где сказано: «Поистине многообразна Его высшая энергия...»¹⁶⁵. *Шакти* бесчисленны, но все они подразделяются на три больших разряда: «Энергия же та тройственна — [ее составляют] внутренняя часть, промежуточная и внешняя часть»¹⁶⁶, — говорит Джива. К «внутренней» энергии (*antaraṅgā-śakti*) относится все, что непосредственно связано с Богом (Его облик, атрибуты и т.д.), к «промежуточной» (*taṭasthā-śakti*) — единичные живые существа, к «внешней» (*bahiraṅgā-śakti*) — мир, материальная природа. Другое важное подразделение: *шакти* может выступать в когнитивном (*jñāna-śakti*), волитивном (*icchā-śakti*) и творческом (*kriyā-śakti*) аспектах, над которыми Бог самолично властвует. В «Чайтанья-чаритамрите» говорится: «Среди бесчисленных энергий Кришны доминируют три, которые называют энергией воления, энергией познания и творческой энергией. Над энергией воления властвует Кришна, созидаящий все благодаря желанию; над энергией познания — Васудева, [ее] господин. Творческую энергию направляет Санкаршана-Баларама, созидаящий материальные и нематериальные миры»¹⁶⁷.

Рассмотрим, как в свете вышесказанного интерпретируется божественная причинность в отношении мира. Как мы сказали, мир относится к разряду «внешней» энергии. Она

¹⁶³ Ibid. P. 33.

¹⁶⁴ Так, в представлении бенгальских мыслителей, персонифицированной *шакти* является единичное живое существо (См.: Ч.3. Гл.2 исследования).

¹⁶⁵ SvtUp 6.8 / Sr̥vS 2. P. 31.

¹⁶⁶ BhgS 16. P. 47.

¹⁶⁷ CC Mdh (Vol. 8) 20.252–254. P. 139–141. Это определение связано с учением о *вьюхах* (*vyūha*), идущем от традиции Панчаратры (См.: Ч.3. Гл.2 исследования).

«внешняя», поскольку, будучи бессознательной (*jaḍa*), не может принимать непосредственного участия в трансцендентном бытии, подобно сознающей «внутренней» энергии. В ее существовании выделяются две фазы — «тонкая» (*sūkṣma*) и «грубая» (*sthūla*) (субстратом ее в обеих фазах служит *Брахман*). В «тонкой» фазе «внешняя» энергия пребывает в Боге только как материал, неоформленная и невоспринимаемая совокупность первоэлементов; в «грубой» — при участии Бога как инструментальной причины развертывается во множество чувственно воспринимаемых форм. Так ткань до своего появления существует в виде нитей, хранящихся у ткача, и проявляется, когда ткач сплетает нити на станке.

Помимо всего прочего, энергийная концепция бытия помогает защитить от критики доктрину предсуществования следствия в причине, которой учит веданта: если мир — энергия Бога, то Его не затрагивают качества мира, поскольку энергия не воздействует на свой источник, как солнечный свет не освещает солнце. «Хотя мир, состоящий из [всеобщего] разума и прочего, пребывает в *Параматмане* (Боге), [они] ни в коей мере не смешиваются»¹⁶⁸, — объясняет Джива. «Бхагавата-пурана» гласит: «Как облака в небе — то [они] есть, то [их] нет; так и этот мир в [едином] *Брахмане* состоит из многих частей, то появляясь, то исчезая»¹⁶⁹. По словам Баладевы, «видоизменения, препятствующие человеку в достижении цели — это качественные [видоизменения] энергий *Брахмана*; они относятся к энергийному уровню и не могут иметь отношения к безупречному *Брахману*»¹⁷⁰.

Для пояснения *шакти-паринама-вады* Баладева приводит такой пример. Во время медитативного транса потоки *праны* (*prāṇa*)¹⁷¹ в теле *йогина*, подчиненные благодаря регуляции дыхания (*prāṇaumatena saṁyamitaḥ*), становятся неотличимы от «главной *праны*». Но когда *йогин* восстанавливает обычную жизнедеятельность тела (*pravṛtti-kāle*) «главная *пра-*

¹⁶⁸ PrmS 75. P. 229.

¹⁶⁹ BhgP 12.4.26 / Ibid.

¹⁷⁰ GBh 2.1.9. P. 93.

¹⁷¹ *Прана* — йогический «жизненный воздух» (См.: YgS 2.49–50. Цит. по: Классическая йога. С. 144).

на» вновь разделяется на потоки, которые локализуются в разных его частях, исполняя каждый свою собственную функцию. Так и мир в период *прали* погружается в *Брахмана*, обладателя «тонких» энергий (*sūkṣma-śaktimati brahmaṇi*) и соединяется с Его природой (*tad-ātmanā sann eva*); но во время творения вновь проявляется в виде *прадханы* и т. д. Баладева замечает, что таких примеров можно было бы привести множество, тогда как примеров, которые бы подтверждали бы, что следствие не предсуществует в причине, нет вовсе (*asat-kārya-vāde tu dṛṣṭanto nāsti*), ибо не бывает сына бесплодной женщины и «небесных цветов». «А потому, — заключает автор “Говинда-бхашьи”, — доказано, что материальная причина мира — только *Брахман*, энергиями которого являются индивидуальные живые существа и материальная природа; [мир же, или] следствие, по природе с Ним един. Но [становясь,] таким образом, следствием, [*Брахман*] в то же время сохраняет [Свое] прежнее безупречное состояние, поскольку обладает атрибутом непостижимости»¹⁷².

Другой важный аспект *шакти-паринама-вады*: источник энергии всегда больше, чем сама энергия. Согласно Дживе, причина — это только частичное проявление следствия (*kāraṇasyaivāṁśena kāryatvam*)¹⁷³. Джива цитирует «Мундака-упанишаду»: «Как паук выпускает и втягивает [паутину], как из земли появляются травы, как из живого человека [растут] волосы, так все, что здесь [есть], возникает из Нетленного»¹⁷⁴. Мир возникает из непроявленной энергии Бога (*avyakta-śakteḥ paramātmāṇaḥ*), но Бог этим никогда не исчерпывается, оставаясь Самим Собою. Такое понимание оставляет место для Бога в роли инструментальной причины, устраняя возможность пантеизма. «Поэтому единое Высшее Существо мыслится в двух формах, которыми [конституируется Его] способность быть инструментальной причиной [мира, а также] его материальной причиной, имеющей энергийный характер»¹⁷⁵, — говорит

¹⁷² GBh 2.1.9. P. 102.

¹⁷³ PrmS 60. P. 187.

¹⁷⁴ MundUp 1.1.17 / Ibid. P. 185.

¹⁷⁵ PrmS 60. P. 187.

Джива. Таким образом, Бог в роли материальной причины служит миру материалом, в роли инструментальной причины — придает ему форму, сообщает движение и цель; мир поэтому есть конечный результат этого акта.

В завершение можно сказать, что в этой и предыдущих главах мы очертили почти все аспекты доктрины бенгальского вайшнавизма, которые так или иначе сводятся к рациональным основаниям. Затронем теперь еще одну очень важную тему, составляющую узловой момент всей системы. Эта тема связана с важнейшим вопросом веданты, которого мы, собственно, не раз уже касались, а именно, вопроса о природе соотношения в сущем единства и различия.

Глава 3. УЧЕНИЕ О НЕПОСТИЖИМОЙ ЕДИНОРАЗДЕЛЬНОСТИ

Намечая схему «восстановления сущего» в начале данной части исследования, мы сказали, что теистическая веданта начинается с попытки решить проблему соотношения моментов единства и различия сущего с сохранением каждого из них. Эта проблема, которая также может быть охарактеризована как проблема соотношения трансцендентного и имманентного, по сути является главной задачей веданты¹⁷⁶.

Все школы веданты претендуют на наиболее верное разъяснение «Веданта-сутры», цель которой, в свою очередь, привести в систему учение Упанишад. Сложный и многоплановый философский материал Упанишад отражает попытку их авторов осмыслить и выразить в словах некоторую сверхчувственную реальность, воспринятую ими в мистическом опыте и называемую *Брахманом*, а также соотносить эту сверхчувственную реальность с эмпирическим миром и индивидуально-психическим бытием. Решая эту задачу, древние мыслители не стремились к созданию системы, ставя перед собой цели практические, а не теоретические¹⁷⁷; поэтому их

¹⁷⁶ См.: Приложение 3, примеч.

¹⁷⁷ См.: Упанишад / Пер., исследование и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000. С. [339–340].

речения о *Брахмане* часто звучат противоречиво. *Сутры* Бадараяны из-за чрезмерной краткости тоже дают повод для противоречивых толкований. Поэтому перед последователями веданты, верящих в единство идей Упанишад¹⁷⁸, встает вопрос, который, в зависимости от уровня дискурса — герменевтического, теологического или философского, может быть сформулирован трояко: 1) Как объяснить противоречия между разными речениями единого корпуса текстов? 2) Как объяснить наличие у единой Высшей реальности противоречащих качественных характеристик и какова природа ее соотношения с миром и живыми существами? 3) Как объяснить мыслимое единство и воспринимаемую множественность единого сущего?¹⁷⁹ Для решения этого вопроса каждая школа веданты выдвигает концепт, выражающий как бы квинтэссенцию ее метафизических представлений («недвойственность», «различенная недвойственность», «двойственная недвойственность» и т.д.), который по сути отражает специфику присущего школе инварианта религиозного опыта. Так, концепт «недвойственности» (*advaita*), наряду с представлением об абсолютном единстве сущего, выражает инвариант религиозного опыта последователей Шанкары, ставящих целью достижение реального единства с *Брахманом*.

Бенгальский вайшнавизм выдвигает концепт «непостижимой единораздельности» (*acintya-bhedābheda*), или «непостижимо-единораздельного сущего» (*acintya-bhedābheda-tattva*), который, по мнению самих бенгальских мыслителей, наилучшим образом выражает природу сущего, каким оно предстает в Упанишадах, «Гите» и «Веданта-сутре», и позволяет разрешить все встречаемые в этих и других текстах противоречия. Вместе с тем, как мы видели на примере исследования понятия *бхакти*, только представление о сущем как одновременно едином и раздельном отвечает этому понятию, если рассматривать его в онтологическом аспекте¹⁸⁰. Чтобы

¹⁷⁸ *Sharma B. N. K.* A history of Dvaita School of Vedānta and its literature: In 2 vols. Bombay, 1960. Vol. 1. P. 29.

¹⁷⁹ См.: *Deutsch Eliot, van Buitenen J. A. B.* A Source Book... P. 10, 73. См. также: Приложение 3, примеч.

¹⁸⁰ См.: Ч. 1. Гл. 4 данного исследования.

лучше понять особенности ответа бенгальских мыслителей на главный вопрос веданты, рассмотрим варианты его решения в других школах.

В отличие от школ наподобие санкхьи и вайшешики, самостоятельно конструирующих свой концепт реальности, веданта начинается с *Брахмана* как данности, принимая все Его характеристики, которые даны в Упанишадах. Тогда как санкхья и вайшешика значительно облегчают себе задачу благодаря субстанциальному плюрализму и дуализму, веданта исходит из единства и вынуждена решать все возникающие отсюда проблемы.

Наиболее радикально подходит к проблеме единства и различия Шанкара, который выражает свой вариант в известной формуле: «*Брахман* реален, мир иллюзорен, живое существо — *Брахман*, и [от Него] неотлично»¹⁸¹. Но эта простота решения, внешне позволяющая Шанкаре остаться верным закону противоречия, порождает целый ряд проблем. Остается неясен онтологический статус мира как порождения *майи*, а также характер единства индивида и *Брахмана*¹⁸². Возникают экзегетические затруднения, поскольку ни один из текстов *прастхана-траи* не дает повода для истолкования их в духе чистого монизма, а также многочисленные трудности логического характера, например, знаменитые «семь апорий» (*saptānuparatti*), сформулированные Рамануджей¹⁸³.

Иное решение у Бхаскары, который впервые достаточно подробно разрабатывает идею единораздельности (*bhedābheda*)¹⁸⁴. *Брахман* у Бхаскары предстает в форме причины

¹⁸¹ VvkC 20. Цит. по: Chatterjee A. N. Śrīkṛṣṇa Caitanya. A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. New Delhi, 1997. P. 113. Последователи Шанкары считают эти слова выражением всей сущности адвайта-веданты (См., например: Ananyananda, Swami. Some phases of Advaita Vedanta // Bulletin of the Ramakrishna mission Institute of culture. 1968. Vol XIX. No. 12. P. 334).

¹⁸² Как пишет Н. В. Исаева, это тождество «как бы зависит на грани небытия, реальность его лишь постулируется, вводится произвольно благодаря ссылке на священные тексты» (Исаева Н. В. Шанкара... С. 118).

¹⁸³ См.: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С. 131–133.

¹⁸⁴ Как считает С. Дасгупта, Бадараяна, автор «Веданта-сутры», а также ее ранние комментаторы — Бодхаяна, Драмида и др. были сторонниками именно *бхедабхеды* (Dasgupta, Surendranath. Indian idealism. P. 160–161).

(kāraṇa-gūṛa) и в форме следствия (kāṅya-gūṛa). «Следствию присуща множественность, — говорит Бхаскара, — причине — единство. Например, природа золота [как такового] — единство; тогда как природа [изготовленных из него] серег — различие»¹⁸⁵. Причина (*Брахман*) вечна, следствие (мир и живые существа) временно; но и причина, и следствие одинаково реальны. Бхаскара критикует Шанкару за то, что тот отрицает реальность следствия. У Бхаскары можно встретить и энергийное толкование причинности: «Различие неотъемлемо присуще единству, — говорит он. — Так, говорится, что единство огромного океана благодаря природе волн выступает только как множественность. Но [мы] не наблюдаем волн и тому подобного в камнях. В действительности, [волны] — это энергии [океана; на этом примере] видно различие и неразличие между энергиями и их обладателем. То же [можно сказать] и в отношении огня, энергиями которого являются жар и свет... Поэтому все [сущее] имеет природу и единства, и неединства, не будучи при этом ни абсолютно раздельным, ни абсолютно нераздельным»¹⁸⁶. Но даже и признавая реальность различенного бытия, Бхаскара приходит к заключению, напоминающему идею Шанкары: множественность возникает лишь из-за преходящих обуславливающих или ограничивающих факторов (*upādhi*)¹⁸⁷. С исчезновением *упадхи* мир возвращается к лишенному различий *Брахману*, растворяясь в нем без остатка как кусок соли в воде. Различие у Бхаскары, таким образом, полностью разрешается в единство и не сохраняется в качестве момента.

Название доктрины Рамануджи — «учение о различенной недвойственности» (*viśiṣṭādvaita-vāda*)¹⁸⁸. Шриниваса, его последователь, выражает идею школы так: «В сущности, цель

¹⁸⁵ BhBrSBh (Цит. по: *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 329, note*).

¹⁸⁶ BhBrSBh 2.2.14 (Цит. по: *Ibid. Vol. 3. P. 6, note*).

¹⁸⁷ Из-за этого доктрину Бхаскары называют также *aupādhika-bhedābheda-vāda*.

¹⁸⁸ Как объясняет этот термин один из современных исследователей, это учение о «едином сущем, различенном благодаря атрибутам» (*Veliath, Cyril S. J. The Mysticism of Rāmānuja. Delhi, 1993. P. 36*).

и смысл веданты — единый *Брахман*, различенная недвойственность сознающего и бессознательного»¹⁸⁹. Соотношение материальной природы и живого существа с *Брахманом* Рамануджа мыслит в первую очередь как соотношение субстанции и атрибутов (*viśeṣana-viśeṣya-bhāva* или *prakāra-prakāri-bhāva*). Он вводит и другие характеристики этого соотношения: «тело и его обладатель» (*śarīra-śarīrī-bhāva*), «второстепенное и первичное» (*śeṣa-śeṣī-bhāva*), «часть и целое» (*aṁśāṁśī-bhāva*), «несомое и несущее» (*adhārādheya-bhāva*), «подчиненный и управитель» (*niyantā-niyata-bhāva*), «защищаемый и защитник» (*rakṣaka-rakṣya-bhāva*)¹⁹⁰. Самое важное в этих характеристиках: члены образующих их пар не разрешаются полностью один в другой, как у Бхаскары. Хотя субстанция и едина со своими атрибутами, она не может стать на их место, как часть не может стать на место целого и т. д. Поскольку Бог вечен, такое соотношение тоже вечно. Вместе с тем, *Брахман* у Рамануджи обладает рядом присущих только Ему атрибутов, и в этом смысле запределен живым существам и миру. Рамануджа делает заключение о полной неприемлемости *бхедабхеды*. «Идея единораздельности, — говорит он, — еще порочнее, чем идея о [впадении] *Брахмана* в невежество»¹⁹¹. Единораздельность позволяет приписывать Богу несовершенства мира и живых существ, тогда как характеристики, данные самим Рамануджей, проводят между ними четкую границу.

Нимбарка, автор доктрины «учение о двойственной недвойственности» (*dvaitādvaita-vāda*), как видно из ее названия, вновь обращается к идее единораздельности, вводя понятие «единораздельности по природе» (*svabhāvika-bhedābheda*). Мир и живые существа — не тело Бога; а Его энергийные атрибуты¹⁹². Поскольку в *шастрах* есть речения и в пользу единства, и в пользу различия, нужно признать, что *Брахман* и един с живыми существами и миром, и отли-

¹⁸⁹ YtDp. Цит. по: *Yamunacharya M. Rāmanuja's Teachings...* P.40.

¹⁹⁰ Ibid. P. 73.

¹⁹¹ VdrthS. Цит. по: Ibid. P.239, note.

¹⁹² См.: *Mishra, Umeshā. Nimbārka School of Vedānta.* Allahabad, 1940.

чен от них¹⁹³. Это свойство укоренено в Его природе (отсюда термин *svabhāvika*). В этом главное отличие Нимбарки от Бхаскары: в соответствии с первым, различие реально и вечно, согласно второму, оно связано с *упадхи* и носит временный характер.

В отличие от Рамануджи и Нимбарки, Мадхва, доктрина которого называется «учением о двойственности» (*dvaita-vāda*)¹⁹⁴, в качестве главной характеристики сущего выделяет различие как «суть вещей» (*dharmi-svaṅga*)¹⁹⁵. «Различие же [относится к] непреходящей собственной природе всех вещей»¹⁹⁶, — утверждает он, настаивая на пяти фундаментальных различиях: 1) между *Брахманом* и живым существом, 2) между *Брахманом* и миром, 3) между одним живым существом и другим, 4) между живым существом и миром, 5) между различными объектами мира. Материальная природа — инертный материал, отличный от *Брахмана*. Творя мир, Бог выступает лишь в качестве его инструментальной причины¹⁹⁷. Поскольку *Брахман*, живое существо и материальная природа вечны, указанные пять различий тоже вечны. Живое существо и мир не могут быть атрибутами Бога: атрибуты присущи субстанции, и значит, *Брахману* присущи несовершенства. Следовательно, уподобление субстанции и атрибутам, как у Рамануджи, здесь неприемлемо¹⁹⁸; оно правомерно только в отношении связи между сущим и тем, что действительно является его атрибутами, например, между Богом и Его знанием, могуществом и т.д.; поэтому термин «различенная не-

¹⁹³ Дж. И. Карпентер считает позицию Нимбарки компромиссной (*Carpenter, J. Estlin. Theism in medieval India. London, 1919. P. 405*).

¹⁹⁴ Б. Н. К. Шарма отмечает: по сути, «двойственность» или «дуализм» — неточные значения для перевода термина *dvaita*, поскольку дуализм предполагает существование двух независимых начал, как в санхье, тогда как, согласно Мадхве, мир и живые существа, хотя и существуют вечно, зависимы (*paratantra*) от Бога (*Sharma B. N. K. A history... Vol. 1. P. 2–3*).

¹⁹⁵ *Sharma B. N. K. Philosophy of Śrī Madhvācārya. Delhi, 1991 (3d ed.). P. 92.*

¹⁹⁶ MdhvSS. Цит. по: *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 155, note.*

¹⁹⁷ См.: *Kapoor O. B. L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya. New Delhi, 1976. P. 169.*

¹⁹⁸ *Sharma B. N. K. A history... Vol. 1. P. 90–91.*

двойственность» (viśiṣṭādvaita) Рамануджи следует использовать только в этих границах.

Мадхва подробно разрабатывает понятие «различенности» (viśeṣa)¹⁹⁹, которое он применяет к соотношению субстанции и атрибутов, а также части и целого. Все высказывания по поводу различия и неразличия субстанции и атрибутов противоречивы. Если бы атрибут был тождествен субстанции, то утрата атрибута повлекла бы за собой ее уничтожение, а слова «субстанция» и «атрибут» значили бы одно и то же. Если бы они были различны, то было бы нужно признать также различие между «различием» и «субстанцией», между «различием» и «атрибутом», и т.д., до бесконечности²⁰⁰. На самом деле между субстанцией и атрибутом нет ни абсолютного тождества, ни различия, но есть «различенность» — *вишеша*. Мы не видим никакого различия между тканью и ее белизной; но, благодаря *вишеше*, можем говорить отдельно о белизне как о качестве ткани. «Различенностей» может быть много, все зависит от того, в каком отношении мы рассматриваем предмет. Но в каждом отношении может быть только одна *вишеша*: так ставится предел регрессу. Помимо *вишеши* Мадхва, объясняя наличие у Бога противоречащих предикатов, использует понятие «непостижимой энергии» (acintya-śakti)²⁰¹.

Последнее, что осталось рассмотреть — «чистая недвойственность» (śuddhādvaita) Валлабхи. Определяя отношение *Брахмана* к материальной природе, Валлабха предпочитает употреблять термин «ингерентная причина» (samavāyīkāraṇa)²⁰², а не «материальная причина» (upādāna-kāraṇa): если бы *Брахман* был материальной причиной, Он претерпевал бы изменения. *Брахман* у Валлабхи тождествен миру²⁰³; Он представляется Себе Самому множественным и благодаря

¹⁹⁹ В бенгальском вайшнавизме это понятие разрабатывает Баладева (См.: Гл. 3 данной части исследования).

²⁰⁰ Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 153.

²⁰¹ Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 170.

²⁰² См.: Гл. 1 данной части исследования.

²⁰³ Tapasyānanda, Svāmī. Bhakti Schools of Vedānta. Madras, 1981. P. 219–220.

этому предстает во множестве форм. Поэтому кажется, что Бог обладает бытием, знанием и блаженством, хотя на самом деле они Ему тождественны²⁰⁴. Поэтому другое название доктрины Валлабхи — «учение о трансформации в отсутствие реальных трансформаций» (*avikṛta-pariṇāma-vāda*)²⁰⁵.

Итак, последователи веданты выдвигают разные варианты решения ее основной проблемы, крайними из которых являются «недвойственность» Шанкары (признание реальности только абсолютного единства) и «двойственность» Мадхвы (признание реальности и вечности различий). Есть и промежуточные решения — «единораздельность» (Бхаскара), «различенная недвойственность» (Рамануджа), «двойственная недвойственность» (Нимбарка) и «чистая недвойственность» (Валлабха). Все эти понятия характеризуют сущее, отвечая на вопрос «что есть?» Но как только мы пытаемся мыслить сущее любым из предложенных вариантов (за исключением, быть может, варианта Мадхвы, и то отчасти), то сталкиваемся с противоречием. Спрашивается:

Почему мы не можем мыслить сущее без противоречия?

Где причина противоречия — в сущем или в нас самих, и какова его онтологическая природа?

Возможно ли преодоление этого противоречия, т.е. возможно ли адекватное познание сущего?

Что в нас или вне нас делает возможным (или невозможным) такое познание? Мыслители пытаются дать ответ и на эти вопросы. Шанкара выдвигает понятие «иллюзии» (*māyā*); Мадхва — «различения», Валлабха — «ингерентности». Видя неоднозначность этих попыток и невозможность рационально объяснить соотношение единства и множественности, мыслители вводят алогичные понятия, наподобие «непостижимой

²⁰⁴ Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 331.

²⁰⁵ *Tapasyānanda, Svāmī. Bhakti Schools...* P. 219. О. Б. Л. Капур делает относительно учения Валлабхи такой вывод: «Оба — и Шанкарачарья, и Валлабха — сторонники *адвайты*; разница в том, что *адвайта* Шанкары подразумевает полное отрицание мира, тогда как, согласно *адвайте* Валлабхи, *Брахман* полностью идентифицируется с миром. Но, целиком отождествляя мир с *Брахманом*, Валлабха сталкивается с целым рядом затруднений, поскольку из-за этого невозможно обосновать ни чистоту *Брахмана*, ни независимость *дживы*» (Karoor O. B. L. The Philosophy... P. 173).

энергии» Мадхвы. Но в действительности, если вдуматься, столь же алогичны понятия *майи*, *вишеши* и т. д.

Вырисовывается структурный инвариант базового концепта ведантической школы, который составляют: 1) понятие, которое отвечает на вопрос «что есть?», намечая самым общим образом характер и взаимосвязь сущего, а также 2) понятие, которое отвечает на вопрос «как возможно *такое* сущее?», ставящее сущее в отношение к индивиду и намечающее онтологическое основание возможности (или невозможности) его познания²⁰⁶. Рассмотрим, как мыслят содержание базового концепта своей школы последователи бенгальского вайшнавизма.

Сторонником идеи непостижимой единораздельности был сам Чайтанья²⁰⁷. Указания на это есть в поэме Кришнада-сы, где Чайтанья, например, говорит: «По своей природе живое существо — вечный слуга Кришны, Его “пограничная” энергия, Его проявление, единораздельное [с Ним]»²⁰⁸. Систематические рассуждения на эту тему в бенгальском вайшнавизме впервые появляются у Дживы Госвами. Характеризуя позицию своей школы, Джива говорит: «Шайвы, почитатели Пуран, а также Бхаскара, признают в этом отношении

²⁰⁶ Если воспользоваться заимствованными Кантом терминами европейской схоластики, то эта схема воспроизводит в общем виде соотношение между *metaphysica specialis* и *metaphysica generalis*, или, в понятиях М. Хайдеггера, между «онтическим» и «онтологическим». М. Хайдеггер подчеркивает важность этого соотношения: «Набросок внутренней возможности *metaphysica specialis* через вопрос о возможности онтического познания сводится к вопросу о возможности того, что делает возможным онтическое познание. Это, однако, есть проблема существа предварительного бытийного разума, т. е. онтологического познания в самом широком смысле. Проблема же внутренней возможности онтологии содержит вопрос о возможности *metaphysica generalis*. Попытка обоснования *metaphysica specialis* оборачивается вопросом о существовании *metaphysica generalis*» (Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 7).

²⁰⁷ Впервые идея «непостижимой единораздельности» между Богом с одной стороны, и миром и живыми существами — с другой, осуществляемой благодаря «непостижимой энергии», появляется в тантрическом тексте «Брахма-тарка» (*Brahma-tarka*) (См.: *Das S. Govinda-bhāṣya — History of its Composition* // *Gauḍīya*. 1960. Vol. 5. P. 59).

²⁰⁸ CC Mdh (Vol. 8) 20.109. P. 53. См. также: CC Mdh (Vol. 8) 20.308. P. 172–173.

единораздельность; последователи *адвайты* [убеждены], что [мир, состоящий из] отдельных частей существует только в обыденном опыте и воображении; по мнению Гаутамы, Канады, Джаймини, Капилы и Патанджали, [сущее] только раздельно; Шри Рамануджа и Мадхвачарья известны как сторонники тройственности всего [сущего]. Мы же признаем учение о непостижимой единораздельности, возможной благодаря действию непостижимой энергии [Бога]»²⁰⁹.

В рассуждениях Дживы затрагиваются: 1) природа отношений части и целого; 2) природа отношений причинности; 3) природа отношений энергии и ее источника. Джива стремится показать, что ни помыслить, ни обосновать единство и различие в одном и том же отношении невозможно. Он ссылается на «Бхагавату», где сказано, что объекты мира, состоящие из первоэлементов — земли и прочего, не являются ни их агрегатами, ни видоизменениями (*na saṅghāto vikāro' pi*), ни разделены, ни смешаны (*na pṛthañ nānvitah*)²¹⁰. Целое (*avaṃyavī*) не может быть агрегатом своих частей (*avaṃyava*), наподобие леса, который представляет собой просто множество деревьев. Целое едино со своими частями. Если, скажем, потянуть вещь за одну ее часть, вся она сдвинется с места. Не таков агрегат — если срубить и унести из леса одно дерево, лес останется, где стоял (*na hy ekasmin vṛkṣa akṛṣṭe sarvaṃ vanaṃ ākṛṣyate*). Целое не есть и видоизменение частей, поскольку первично по отношению к ним (*ārabdho' vāyavī*). Какова же в действительности природа взаимоотношений части и целого? Раздельны они или нераздельны? Если целое совершенно отдельно от своих частей, его невозможно локализовать. Если же они нераздельны, следует выяснить, присутствует целое в части полностью или фрагментарно. «В первом [случае] в одном пальце присутствовало бы сознание [всего] тела, — говорит Джива, — во втором, если признать, что [целое в части] присутствует частично, был бы уход в бесконечность. Поэтому независимое существование тел и прочих [объектов] — одна

²⁰⁹ SrVS 3. P. 146.

²¹⁰ BhgP 7.15.59 / PrmS 64. P. 191.

только иллюзия»²¹¹. Итак, одинаково невозможно признать как раздельность, так и нераздельность целого и частей. Согласно «Бхагавате», если нет целого, то нет и частей (*hy asaty avayaviny asann avayavo' ntataḥ*)²¹². Части обретают бытие только в целом, и только целое реально воспринимается. Если бы целое как таковое не существовало, мир бы исчез, распавшись на бесчисленные невоспринимаемые атомы (*paramāṇu-lakṣaṇāvayava-sadbhāve pramāṇābhāvāt*)²¹³.

Но эта диалектика части и целого негативна; она лишь показывает возможность попеременно приписывать сущему противоречащие предикаты, не проясняя положения дел. Джива пытается наметить основание этой возможности. Он цитирует речение «Шветашватара-упанишады»: «[Избираю прибежищем Его], не имеющего частей, бездействующего, умиротворенного»²¹⁴. Тут вступает воображаемый оппонент-адвайтист: если *Брахман* лишен частей, то «учение о реальной трансформации» (*pariṇāma-vāda*) несостоятельно; ведь согласно этому учению, трансформируется не сам *Брахман*, а Его энергия, из чего следует, что *Брахман* имеет части (*mūlocchedaḥ prasajyeta*). Налицо явное противоречие писаниям. К тому же все, что состоит из частей, невечно; следовательно, и Бог невечен (*anityatva-prasaṅgaś ca*). Подобно тому, как это делает Баладева, рассуждая о Боге в роли инструментальной причины мира²¹⁵, Джива показывает, что в этом месте пролегает граница, за которой все попытки рассуждать, оставаясь в границах закона противоречия, приводят к антиномиям. «Ведь мы — последователи *шрути*, — говорит Джива. — В силу самоочевидности богооткровения и в силу того, что возвышенные, запредельные миру предметы превыше [всяких] объяснений, подлинную цену имеют только то, что выражено словами *шрути*, а не то, что доказывают логически»²¹⁶. Есть множество речений *шрути*, пока-

²¹¹ PrmS 64. P. 192.

²¹² BhgP 7.15.60 / PrmS 65. P. 192.

²¹³ PrmS 65. P. 193.

²¹⁴ SvUp 6.19 / SrVS 3. P. 137.

²¹⁵ См.: Гл. I данной части исследования.

²¹⁶ SrVS 3. P. 138. Отмечая этот момент в рассуждениях бенгальских мыслителей, О. Б. Л. Капур пишет: «Это последнее испытание для челове-

зывающих наличие у *Брахмана* видоизменяемых частей, притом, что Сам Он неизменен. Здесь Джива и вводит понятие «непостижимого» (*acintya*). Природа Бога непостижима (*acintyaḥ svabhāvaḥ*), и потому *шрути* приписывают Ему противоречащие предикаты «наличия частей» и «отсутствия частей». Логика не имеет силы относительно непостижимого, а *шастры* подтверждают вечность Бога; следовательно, неверно, что Бог, имея части, невечен. Но к чему именно в природе Бога относится предикат «непостижимости»? Предикаты «имеющий части» и «лишенный частей» не представляют трудности для рассудка, даже если мы приписываем их *Брахману*. Но даже зная, что эти предикаты истинны, мы не способны совместить их в едином мыслительном акте в отношении одного и того же предмета. Следовательно, непостижимо то, что позволяет совместиться несовместимому, дает ему бытие — в соответствии с Дживой, такова «непостижимая энергия» (*acintya-śakti*) Бога. «Поэтому, — утверждает мыслитель, — благодаря непостижимой энергии *Брахман* [одновременно] и лишен частей, и наделен ими; только благодаря ей [Он] и видоизменяется и остается неизменным»²¹⁷.

Джива приводит воображаемый диалог между последователем Бхаскары и наяиком. Согласно первому, «всюду царит нераздельность, поскольку [во всем] присутствует природа причины и общего; [но все] видится и как раздельное — из-за свойства быть следствием и единичным»²¹⁸. То есть поскольку одна и та же вещь может быть и причиной и следствием, совмещая природу общего и единичного, наподобие горшка, который по сути — глина, все вещи и раздельны и нераздельны (*sarveṣām eva vastūnām bhedābhedāv eva*).

Наяик возражает: это невозможно, поскольку следствие характеризуется формой, отличающей его от причины. Поэтому горшок — не глина. Характеристика горшка как следствия — его особенность, «горшковость» (*ghaṭatvaṁ tu*

ской логики, и оно не может быть пройдено. Но там, где отказывает человеческая логика, достигает успеха логика бесконечного» (*Кароор O.B.L. The Philosophy...* P. 152).

²¹⁷ SrvS 3. P. 140.

²¹⁸ Ibid. P. 145.

viśiṣṭāyā eva), «поскольку именно воспринимая это [состояние как “горшковость”, горшок] используют, распознают и имеют»²¹⁹. Поэтому, говоря о следствии, мы подразумеваем под ним единичную вещь. «Таким образом, — говорит на-йик, — раздельность будет относиться к частному, а нераздельность — к общему, а не так, что у одного и того же — две природы»²²⁰. Представление о том, что вещь одновременно может быть и причиной и следствием, возникает лишь тогда, когда ее рассматривают отдельно от других вещей (viśiṣṭa-vastv apেকṣayaiva); если же рассматривать вещь в соотношении с другими вещами (pratyeка-vastv apекṣayā), такого представления не возникает, и каждая вещь видится только как следствие. В силу реального различия (vailakṣaṇyāt) вещи-следствия только раздельны. Но если допустить, что одна и та же вещь может служить субстратом двух состояний — состояния причины и состояния следствия, то она оказывается «третьим человеком», что, как известно, влечет за собой уход в бесконечность. Следовательно, может быть признана только раздельность.

Джива, выступающий здесь арбитром, признает справедливой критику на-йиков: действительно, отстаивание едино-раздельности с помощью рациональных аргументов делает эту позицию уязвимой. Но при этом на-йики входят в противоречие с признаваемыми ими на словах *шастрами*; ибо, если реальны только единичные вещи, то как быть с речениями Упанишад, такими, например, как «ты есть То»²²¹, недвусмысленно говорящих о единстве? Не правы и те, кто, игнорируя писания, отстаивает раздельность, и те, кто, следуя писаниям, доказывает единораздельность, используя логическую аргументацию. Ни одну точку зрения нельзя принять целиком, поскольку каждая отражает лишь аспект реальности. Джива заключает: «Итак, представление о раздельности возникает у тех, кто принимает во внимание только единичные вещи; представление о единстве — у тех, кто отказывает-

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid.

²²¹ ChUp 6.8.7 / SrвS 3. P. 145.

ся исследовать особенное. Но есть и другие, которые усматривая как в [учении о] раздельности — у того, кто доказывает раздельность из-за невозможности помыслить ее [одновременно] с единством, так и в [учении о] нераздельности — у того, кто доказывает единство из-за невозможности помыслить его [одновременно] с раздельностью, бесконечное множество ошибок “вследствие того, что умозрения безосновательны”²²², [как гласит *сутра*,] принимают доктрину “непостижимой единораздельности”²²³.

Согласно Дживе, источник энергии и сама она нераздельны как огонь и жар, солнце и его лучи, мускус и его запах, и т.д. Причем Джива подразумевает это в отношении не только Бога, но и обычных объектов. Нельзя помыслить огонь отдельно от жара и жар — от огня, поскольку огонь — это «то, что жжет». Но с другой стороны, огонь — не жар, и жар — не огонь, иначе было бы нельзя сказать «огонь жжет», поскольку слова «огонь» и «ожет» означали бы одно и то же. «Поэтому, — говорит Джива, — из невозможности помыслить единство [энергии] и сущностной природы [того, к чему она принадлежит], следует раздельность, из невозможности помыслить раздельность [энергии и сущностной природы] следует единство. Поэтому нужно признать, что энергия и ее обладатель [одновременно] и едины, и различны, а также непостижимы»²²⁴.

Итак, берем ли мы отношения целого и части, причины и следствия, энергии и источника, все три случая характеризуются непостижимой единораздельностью, причем первые два вида отношений оказываются пространственным и временным аспектами третьего. Именно благодаря энергийной трактовке этих двух видов отношений моменты единства и раздельности не «снимаются» и не разрешаются в средний термин, как у Бхаскары, сохраняя свою природу, а также субординацию; так, жар не может жечь огонь, солнечный свет — освещать солнце и т.д.; это, в частности, снимает проблему,

²²² VS 2.1.11.

²²³ SrVS 3. P. 146.

²²⁴ SrVS 2. P. 33.

из-за которой «единораздельность» была отвергнута Рамануджей и Мадхвой, о чем говорилось выше. Если же толковать, например, отношения причинности обычным способом, а не как энергийные, то они без труда мыслятся как обратимые.

Остановимся более подробно на том, как бенгальские авторы мыслят «непостижимое» и «непостижимую единораздельность», поскольку учение об этом, центральное для всей доктрины школы, часто воспринимается неоднозначно. Так, по мнению С.Дасгупты, причина появления такого учения кроется в дословном понимании бенгальскими вайшнавами мифологии Пуран, гласящей, что Бог обладает телом, что у Него есть одежда, украшения и т.д. Поскольку такие взгляды на природу Бога не могут быть обоснованы, последователи Чайтаны, чтобы защититься от справедливой критики, выдвигают понятие «непостижимого»²²⁵. Из-за того, что Джива приписывает *Брахману* одновременно наличие и отсутствие качеств, С.Дасгупта упрекает его в «эклектизме»²²⁶. На наш взгляд, это неверно. Джива вводит понятие «непостижимого» на достаточных основаниях, убедительно показывая неспособность предшественников решить проблему единства и различия рациональным путем так, чтобы это не порождало апорий. При этом Джива отчетливо различает «непостижимое» и то, что доступно рациональному дискурсу.

Согласно Дживе, «непостижимость в действительности есть осуществление неосуществимого»²²⁷. Мы не способны понять, и тем более объяснить логически, действия энергий *мантр* и драгоценных камней (*maṇi-mantrāṇām śaktyaḥ*). Если непостижимо действие ограниченных сущностей, то тем более непостижимы энергии Бога. Реальность непостижимого несомненна, ибо его существование выводится с помощью «подразумевания» (*arthāpatti-pramāṇa*)²²⁸: «Непостижимое, то, что невозможно помыслить из-за колебаний между раздельностью и нераздельностью, относится к разряду [сущностей],

²²⁵ Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 15–16.

²²⁶ Ibid. P. 18.

²²⁷ BhgS 16. P. 47.

²²⁸ О значении термина *arthāpatti* см.: Ч. 3. Гл. 1 исследования.

постигаемых единственно посредством подразумевания»²²⁹, — говорит Джива. Мы не понимаем, как одно и то же и раздельно и нераздельно, но признаем это. Это очевидность, а любая очевидность подразумевает достаточное основание. Так, посредством подразумевания и выводится непостижимая сущность: «...Знание о непостижимом, недоступное умозрению, достоверно обосновывается невозможностью по-другому объяснить следствие...»²³⁰ Итак, непостижимость, алогичное сосуществование противоречащих атрибутов, есть очевидность, подразумевающая некоторую непостижимую сущность, свою причину. Это и есть «непостижимая энергия» (*acintya-śakti*). Данный род энергийного бытия качественно иного плана, чем мир и живое существо, и относится к разряду «внутренней» энергии. *Ачинтья-шакти* определяется как «энергия сущности» (*svaṅga-śakti*) Бога. Кришнадаса Кавираджа даже утверждает, что «непостижимая энергия — это сама сущность Бога» (*īśvara-tattva acintya-śakti haṁsa*), перефразируя слова «Гиты»: «Я пребываю в мире, и мир — во Мне; [одновременно] Я не в мире, и мир — не во Мне»²³¹. На уровне рационального дискурса о «непостижимой энергии» или «энергии сущности» можно сказать только, что она есть, но ответить на вопрос, как она существует и какова она, т.е. наделить ее качественными характеристиками, невозможно²³².

Нельзя не упомянуть здесь о позиции, которую занимал в рассматриваемом вопросе другой крупнейший бенгальский мыслитель. Как отмечалось²³³, Баладева был первоначально последователем школы Мадхвы. Его «Говинда-бхашья» и другие произведения есть попытка, не нарушая целостности доктрины бенгальского вайшнавизма, приблизить ее формулировки к принятым в школе Мадхвы. С этим, несомненно, связано и различие между Баладевой и Дживой в решении

²²⁹ SrṅS 2. P. 44. См. также: BhṅS. 16. P. 44.

²³⁰ BhṅS. 16. P. 44.

²³¹ CC Adi (Vol.1) 5. 88–89. P. 444. Имеется в виду BhG 9.4. P. 243.

²³² О том, как «непостижимая энергия» или «энергия сущности» получает у бенгальских мыслителей качественные характеристики, см.: Ч. 3. Гл. 2 исследования.

²³³ См.: Ч. 1. Гл. 2 исследования.

главного вопроса веданты. На первый взгляд кажется, что в этом Баладева возвращается к позиции Мадхвы²³⁴. О.Б.Л. Капур, например, считает, что позиция Баладевы вообще не отражает «подлинный дух философии Чайтаньи», поскольку он нигде не упоминает о непостижимой единораздельности²³⁵. Действительно, термин «непостижимая единораздельность» у Баладевы не встречается. Мало того, ссылаясь на речения *шастр* (niṣedhaka-vākyā-vyākopāt), он вообще отвергает единораздельность²³⁶. Вместо этого для характеристики соотношения противоречащих атрибутов в Боге Баладева пользуется взятым у Мадхвы понятием «различенности» (viśeṣa)²³⁷.

Чтобы правильно понять ситуацию, рассмотрим, как Баладева трактует это понятие. Подчеркивая единство *Брахмана*, Баладева приводит слова «Катха-упанишады»: «Постигается это лишь умом; нет в этом никакого различия. От смерти к смерти идет тот, кто видит здесь нечто, напоминающее различие... Как воды, пролившиеся на вершины, сбегают с гор, так и видящий атрибуты отличными [от *Брахмана*] устремляется за ними вослед»²³⁸. Нет различия между атрибутами Бога и Им Самим, поскольку в *шастрах* говорится об их полном тождестве. Видимая же в едином двойственность (ekasyaiva dvedhā) возникает вследствие *вишешии* (viśeṣāt). Бога называют «радостным» и «блаженным», поскольку Он — сама Радость и Блаженство. В высказываниях о Нем Его собственная природа выступает в роли атрибутов, порождая представление о множественности. «Различенность» играет в этом субститутивную роль. «*Вишеша* же, — говорит Баладева, — выступает в роли раздельности в отсутствие таковой, делая возможным обыденную речь, [в которой,] поскольку она связана с различием, [божественная природа выражается] в духе субстанции и атрибутов и тому подобного»²³⁹. В противном случае выска-

²³⁴ На это, в частности, указывает Дасгупта (*Dasgupta, Surendranath. A History...* Vol. 4. P. 18).

²³⁵ *Kapoor O. B. L. The Philosophy...* P. 171.

²³⁶ *SddhR* 1.18. P. 21; 1.20. P. 23.

²³⁷ См. выше в данной главе.

²³⁸ *KthUp* 2.1.11,14 / *SddhR* 1.18. P. 21.

²³⁹ *Ibid.* См. также: *SddhR* 1.29. P. 21.

звания типа «бытие есть» (*sattā satī*), «время есть всегда» (*kālaḥ sarvadāsti*), «пространство повсюду» (*deśaḥ sarvatra*) и т.д., в которых выступает само сущее, лишились бы смысла, поскольку они значимы именно благодаря *вишешешу*. С другой стороны, они не могут выражать истинное положение дел из-за своей тавтологичности; ведь, например, «бытие» и «есть» суть одно и то же (*na ca sattādy-antarābhāve'pi sva-bhāvād eva tad-vyavahāraḥ*). Это означает, что атрибуты сущего тождественны ему самому. Поэтому без «различенности» мы бы не произнесли ни слова. Каков же онтологический статус *вишешешу*? «[“Различенность”,] — говорит мыслитель, — неотлична от субстанции и [вместе с тем] выполняет свою собственную функцию. Поэтому [здесь] отсутствует бесконечный регресс»²⁴⁰.

Такой подход к проблеме единства и различия действительно близок к позиции Мадхвы и может склонить в пользу доводов О.Б.Л.Капура. Но нужно обратить внимание на причину, по которой Баладева вводит «различенность». Согласно автору «Говинда-бхашьи», то, как возможно, что мы отличаем Бога от Его атрибутов — вечности, знания блаженства, хотя они от Него неотличны (*naṇu sac-cid-ānanda-vigrahānatireki bhagavataḥ svarūpam*), непостижимо (*acintya*)²⁴¹; именно поэтому и следует признать *вишешешу* (*viśeṣas tv avaśyaṁ svīkāryaḥ*)²⁴². Соотношение Бога и Его энергий также характеризуется *вишешешу*: «Энергия же, — говорит Баладева, — неотлична от собственной природы [Бога], но выступает [из нее] благодаря *вишешешу*; иначе учение о Его энергиях не имело бы основания»²⁴³. Из этих высказываний ясно, что понятие *вишешешу* по значению приближается у Баладевы к понятию *ачинтья-шакти* Дживы, поскольку также выражает непостижимую способность, могущество Бога. Баладева говорит о *непостижимой* (*avicintya*) способности *Брахмана* представлять делимым и неделимым, действующим и бездей-

²⁴⁰ SddhR 1.18. P.21.

²⁴¹ SddhR 1.17. P.19–20.

²⁴² Ibid. P.21.

²⁴³ SddhR 1.41. P.36.

вующим и т. д., как и Джива, сравнивая эту Его способность с мистической силой драгоценных камней и *мантр*. Баладева говорит: «Как из древа желания, философского камня и всего, что произведено могуществом Господа лишь благодаря [Его] непостижимой энергии, проявляется, как в этом убеждают писания, множество лошадей и слонов, точно также из самого Вседержителя Вишну способны проявляться боги, люди, животные и прочее...»²⁴⁴ Баладева характеризует Бога как обладателя всех энергий (*sarva-śakti-viśiṣṭa eva paramātmā*)²⁴⁵. Есть у Баладевы и энергийное объяснение причинности (что резко отличает его от Мадхвы): «[В *шастрах*] говорится о способности [Бога] быть как материальной, так и инструментальной причиной [мира]. Первая из них [реализуется Им в Его] форме обладателя энергии, называемой Высшей; вторая — посредством двух других энергий (т. е. живых существ и материальной природы. — С. В.)»²⁴⁶. На основании всего этого можно, не соглашаясь с О. Б. Л. Капуром, заключить, что, несмотря на особенности, способ решения Баладевой проблемы единства и различия может считаться вариантом того же самого решения, что и у Дживы.

Благодаря понятию «непостижимого» бенгальские мыслители исключают решение проблемы единства и различия из сферы рационального и разом избавляются от многих затруднений. Отказавшись от попыток совместить несовместимое в едином мыслительном акте, последователи Чайтаньи рассекают гордиев узел, снимая антиномическую напряженность мысли, что позволяет им использовать ее энергию для решения других проблем. Благодаря непостижимой способности соединять противоположное, Бог как источник энергий остается незатронутым ими и не перенимает негативных качеств у мира и живых существ, тогда как живые существа, не утрачивая связи с Богом, получают «право» быть индивидуальными единичными сущностями. Благодаря этому мир остается миром, живые существа — живыми существами, а Бог — Богом,

²⁴⁴ GBh 2.1.28. P. 107.

²⁴⁵ GBh. 2.1.30. P. 108.

²⁴⁶ GBh 1.4.26. P. 81.

и отпадает необходимость в постулировании иллюзорности мира и подобных натяжках. «Непостижимое» может быть означено словами — в форме противоречащих высказываний, что подтверждается на примере речений Упанишад, благодаря чему сверхчувственное беспрепятственно становится предметом речи. В отличие от негативного понятия «неизреченного» (*anirvacaṇīya*) адвайтистов, используемого ими по отношению к *майе*, понятие «непостижимого» бенгальских мыслителей несет в себе позитивный смысл²⁴⁷.

Оставаясь открытым для рефлексии как единое и раздельное, сущее одновременно ускользает от нее как единораздельное. Непостижимая единораздельность — средний термин «онтологического силлогизма» — своего рода «граничное понятие», отделяющее область доступного рациональному дискурсу от недоступного и намечающее область теологии. Здесь обозначивается особый онтологический регион, вступление в который требует обязательного рассмотрения фундаментальных структур индивидуального бытия, поскольку оказывается, что понятие «непостижимого» захватывает и то, что мы вкладываем в понятие «бытия», отделяя его от понятия «сущего». Тем самым определяется и предмет теологического дискурса, которым оказывается сущее само по себе — Абсолютная реальность в ее развернутых качественных характеристиках, взятых как в отвлеченно-объективном ракурсе, так и с точки зрения индивидуального бытия.

²⁴⁷ По верному замечанию О.Б.Л. Капура, «неизреченное» — не что иное как дань закону противоречия: «Мы отказываемся описывать объект и характеризуем его как *анирвачания*, когда нам кажется, что этот закон нарушен. Но понятие *ачинтья* порождено почтением к авторитету писаний, пренебрегающим законом противоречия» (*Kapoor O.B.L. The Philosophy...* P. 157).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Вступление

Прежде чем приступить к реконструкции и исследованию системы теологии бенгальского вайшнавизма, нужно наметить схему ее изложения, которая отвечала бы как целям исследования, так и ее собственной структуре. Если посмотреть, как организован материал «Сандарбх» и «Чайтанья-чаритамриты», где наиболее полно представлена теологическая доктрина школы, то выясняется, что авторы этих текстов используют схему, с которой мы встречались, когда исследовали истолковательные процедуры, применяемые в комментаторской традиции бенгальского вайшнавизма¹, а именно, триаду, включающую принцип взаимосвязи текста (*saṁbandha*), его предмет (*abhidheya*), а также его предназначение или цель (*prayojana*)². Возникает вопрос: почему для этого берется именно герменевтическая схема? Вспомним, однако, что, как и в европейской схоластике, в бенгальском вайшнавизме бытие не только постигается через текст, но и отвечает ему по структуре: понять текст означает понять изоморфное ему бытие³; на такой основе применение данной схемы для организации теологического материала оказывается вполне правомерным.

¹ См.: Ч. 1. Гл. 4 исследования.

² Бхактивинода Тхакур определяет эти понятия как «три фундаментальных принципа вайшнавской религии» (*Srila Thākura Bhakti Vinode. Jaiva Dharma* / Ed. by Bhakti Vilās Tirtha Gosvami Maharaj. Madras, 1994 (1893). P. 42), или «три великих истины, составляющие вечную религию человека» (*Srila Bhaktivinode Thakur. The Bhagavat: Its Philosophy, Its ethics & Its Theology*. Navadvip, 1986. P. 13).

³ См.: Гайденок В. П., Смирнов Г. А. Схоластическая философия // История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. Первая: Философия древности и средневековья / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 2000. С. 300–305; а также Ч. 1. Гл. 4 исследования.

Посмотрим, как это осуществляется бенгальскими мыслителями. Джива Госвами, как комментатор, применяет данную схему к «Бхагавате»: определяет то, что придает всему тексту связность и смысл; затем — то, что выступает главной, сквозной темой, и в чем автор текста хочет убедить в первую очередь; наконец, плод, который приносит чтение текста⁴. Как теолог, Джива делает члены этой триады тремя главными темами и тремя основными разделами своей системы. Первые четыре «Сандарбхи» («Таттва», «Бхагават», «Параматма» и «Кришна») Джива относит к первому разделу (*saṁbandha-jñāna*), пятую («Бхакти») — ко второму (*abhidheya-jñāna*), шестую («Прити») — к третьему (*prajayajñāna*)⁵. Так каждый член триады связывается с определенной предметной областью теологии и выступает уже не как принцип истолкования текста, но как принцип бытия.

Еще яснее данное значение *самбандхи*, *абхидхеи* и *прайоджаны* отражено в «Чайтанья-чаритамрите». В одном из эпизодов поэмы Санатана Госвами вопрошает Чайтанью: «Кто я? Почему я терзаем тройственным страданием? Не ведая об этом, как обрести благо?» И далее: «Не знаю, [как] спросить о сущности цели, [к которой я должен стремиться и] о средствах [ее достижения]. Будь милостив, поведай Сам истину обо всем»⁶. Обратим внимание на выраженную здесь структуру. Первый вопрос выражает экзистенциальную тревогу, потребность в самоопределении («Кто я?...» и т.д.). Этот вопрос, имеющий отношение к природе индивидуального «я», влечет за собой вопрос относительно: 1) сущего как

⁴ Как отмечалось, в качестве связующего принципа «Бхагаваты» у Дживы выступает Бог, в качестве предмета — поклонение Богу (*бхакти*), в качестве цели — любовь к Богу (*према*) (См.: Ч. I. Гл. 4 исследования).

⁵ Например, в «Таттва-сандарбхе» Джива говорит: «Теперь, чтобы, таким образом, определить смысл [“Бхагавата-пураны”, будет представлена] первая из [трех —] *самбандхи*, *абхидхеи* и *прайоджаны*, полно и последовательно описываемых в шести “Сандарбхах” [а именно — *самбандха*], которой [посвящена] эта *шастра*, имеющая дело с принципом взаимосвязи означающего с означаемым...» (TtvS 50. P. 138). Этим автор «Сандарбх» уведомляет, что его повествование будет разворачиваться в соответствии с этими тремя категориями.

⁶ CC Mdh (Vol. 8) 20.102–103. P. 50–51.

такового (*tattva*) («...поведай Сам истину обо всем»); 2) цели индивидуального бытия (*sādhya*) («...[как] спросить о сущности цели...»); 3) ведущих к ней путей (*sādhana*) («...о средствах [ее достижения]»).

Отвечая, Чайтанья сперва характеризует природу живого существа (что нас пока не будет интересовать), а затем говорит: «В ведических писаниях выражены [1] принцип всеобщей взаимосвязи (*самбандха*), [2] способ его достижения (*абхидхей*) и [3] результат (*прайоджана*). Принцип всеобщей взаимосвязи, к которому следует стремиться, — Кришна, средство осуществления цели — *бхакти*. Способ достижения зовется *бхакти*; результат [всего этого] — *према*. Величайшее богатство *премы* — высшая цель человека»⁷. Таким образом, у Кришнадасы, как и у Дживы Госвами, в качестве *самбандхи* выступает Бог, в качестве *абхидхей* — *бхакти*, и в качестве *прайоджаны* — *према*. Но здесь эти понятия даны уже без всякой привязки к тексту «Бхагаваты»: их значение чисто онтологическое⁸.

Поскольку Бог есть Абсолют, понятие *самбандхи* может быть развернуто и представлено в виде схемы категорий бытия как сущего (*tattva*). Так, согласно Бхактивиноде Тхакуру, *самбандха-джняна* представляет собой учение о Всевышнем как обладателе всех энергий и источнике всех *рас*; о живых существах, поработанных и освобожденных; а также о единой нераздельной природе сущего⁹. Также, по Бхактивиноде, знание *самбандхи* предполагает «знание отношений, которые существуют между Творцом и Его творением, недоступных для восприятия поработанных душ»¹⁰. Исходя из этого, можно расценивать в качестве характеристики предмета *самбанд-*

⁷ CC Mdh (Vol. 8) 20.124. P. 66.

⁸ Эта схема приводится в «Чайтанья-чаритамрите» неоднократно. Например, Чайтанья заявляет адвайтисту Пракашананде: «Я есмь сущность *самбандхи* — знания обо Мне и применения этого знания. *Садхана-бхакти*, [предназначенная] для обретения Меня, зовется *абхидхеей*. Плод *садханы* — *према*, ее основная *прайоджана*. С этой *премой* живое существо воздает Мне служение» (CC Mdh (Vol. 9) 25.103–104. P. 352–353; см. также: CC Mdh (Vol. 8) 20.143. P. 79).

⁹ *Srila Thākura Bhakti Vinode*. Jaiva Dharma. P. 184–185.

¹⁰ *Shrila Bhaktivinode Thakur*. The Bhagavat. P. 14.

ха-джняны и следующие слова Баладевы в начале «Говинда-бхашьи»: «Согласно *шастрам*, есть пять сущих: Бог, живое существо, материальная природа, время и деятельность»¹¹. Эти пять находятся между собой в определенном соотношении: Бог связан с миром и властвует над ним посредством времени (*kāla*), тогда как деятельность (*кагма*) выступает как принцип зависимости живого существа от материальной природы. Можно представить это графически:

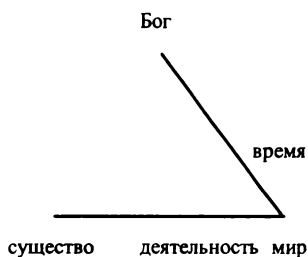


Рис. 1



Рис. 2

На рис. 1 отсутствует звено между Богом и живым существом. Таким звеном должна быть *бхакти* (рис. 2). Но *бхакти*, по крайней мере применительно к данной схеме¹², не сущее, а способ бытия; в терминах М.Хайдеггера, это не онтическая, а онтологическая категория. Иными словами, *бхакти* — звено, связующее живое существо с Богом не отвлеченно-сущностно, а заинтересованно-бытийно. *Бхакти* проявляется в онтологической картине тогда, когда Бог из абстрактного «Бога философов» становится Личностью, «высшим Ты», объектом любви и преданности. На высших уровнях *бхакти* отвлеченно-сущностная установка полностью преодолевается, и в этом причина того, что *према*, цель индивидуального бытия, на данной схеме вообще отсутствует. *Према* — потустороннее измерение, но *бхакти* — переход к потустороннему

¹¹ GBh 1.1 (вступл.). Р. 2.

¹² *Бхакти* рассматривается бенгальскими мыслителями и в сущностном аспекте (См.: Гл. 2 данной части исследования).

от посюстороннего, и поэтому выступает, по-крайней мере здесь, в своей «посюсторонней» фазе.

Вернемся к методологическому аспекту схемы *самбандха-абхидхей-прайоджняна*. Эти три категории охватывают все предметное поле теологического дискурса. *Самбандха* включает общую картину родов сущего и его взаимосвязей. Цель «знания *самбандхи*» (*sambandha-jñāna*) — показать истинное положение живого существа в порядке сущего. Цель *абхидхей-джняны* — дать знание о практических методах изменения бытийного статуса живого существа. *Прайоджняна* включает знание о запредельных модусах личностных отношений живого существа и Бога. В целом такая схема представляется подходящей для реконструкции и исследования системы теологии бенгальского вайшнавизма, особенно если учесть, что она применяется и самими бенгальскими мыслителями. Но прежде чем непосредственно приступить к системе теологии, мы рассмотрим учение о познании, которое, как станет ясно, служит бенгальским мыслителям обоснованием роли священного текста в качестве фундамента всех теологических построений.

Глава 1. УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

Первое, что нужно отметить: ни у одного из бенгальских мыслителей нет детальной разработки традиционных тем, связанных с познанием¹³. Гносеология бенгальского вайшнавизма в основном сводится к решительной критике всех средств познания, кроме одного — авторитетного свидетельства, за которым признается роль единственно достоверного, в особенности в том, что касается сверхчувственной реальности¹⁴.

Рассуждения о достоверности познания характерны для

¹³ Гораздо больше внимания уделялось этим темам в школах Рамануджи и Мадхвы. Помимо самих основателей, наиболее выдающиеся гносеологи этих школ — Венкатанатха (школа Рамануджи), Джаятиртха, Вьясатиртха и Шрихарша (школа Мадхвы). См.: *Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi, 1992(1922). Vol. 3. P. 201–247; Vol. 4. P. 160–203.*

¹⁴ *SrvS* 1. P. 4–15; *TttvS* 9–12. P. 20–49; *GBh* 2.1.27. P. 105–106; *VdntS* 1.2–15. P. 1–11; *PtmR* 9.1–7. P. 65–69.

самых разных школ. Так, согласно ньяе, для познавательного акта необходимы четыре элемента: объект познания (*prameya*), познающий субъект (*pramātṛ*), средства познания (*pramāṇa*) и его результат (*pramiti*). Ключевой элемент здесь — *прамана*, «мерило» (от *pramā* — «измерять»), «то, посредством чего познающий субъект познает объект»¹⁵. Таким образом, *прамана* есть не только средство познания, но и критерий его истинности. Разные школы веданты также сходятся в определении *праманы* как средства обретения верного знания. По учению адвайты, *прамана* должна приносить знание новое и непротиворечивое¹⁶. Ватсяя Шриниваса из школы Рамануджи характеризует *праману* как «причину верного знания» (*pramā-karaṇa pramāṇam*)¹⁷. Согласно Мегханадари, другому последователю Рамануджи, «*прамана* есть знание, дающее отчетливое понятие о предмете, не требуя других *праман*»¹⁸. По определению Мадхвы, «*прамана* есть то, что [знает] предмет как он есть» (*yathārthan pramāṇam*)¹⁹.

Судя по всему, бенгальские мыслители разделяют то понимание *праманы*, которое сложилось до них в школах веданты. Согласно Баладеве, «без *праман* невозможно удостовериться в предмете познания»²⁰. Предмет же познания (*prameya*) — это уже упоминавшиеся «пять *таттв*» — Бог, живое существо и т.д. Учитывая важность предмета, следует выяснить, какие из имеющихся средств познания могут дать действительно новое, достоверное и определенное знание о нем.

В рассуждениях бенгальских мыслителей на данную тему можно выделить несколько ходов: 1) перечисление всех известных *праман* и их характеристики; 2) сведение всех *праман* к трем, не сводимым ни к каким другим; 3) критика этих трех *праман* и отбрасывание двух из них как непригод-

¹⁵ Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994. Т. 2. С. 33. См. характеристику, которую дает этому термину Е. П. Островская (*Аннамбхатта*. Тарка-санграха. Тарка-дипика / Пер., введение, коммент., историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989. С. 60–61).

¹⁶ Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 3. P. 471.

¹⁷ Ibid. P. 203, note.

¹⁸ NDm. Цит. по: Ibid. P. 239.

¹⁹ Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 167.

²⁰ VdntS 1.2. P. 1.

ных в познании запредельного; 4) обоснование абсолютной достоверности единственной оставшейся *праманы*. По сути, к этим четырем шагам у бенгальских мыслителей сводится решение всех общих гносеологических вопросов. В своей решительной критике всех *праман* кроме авторитетного свидетельства бенгальский вайшнаизм, безусловно, идет дальше других школ веданты²¹.

Баладева перечисляет различные школы в порядке возрастания числа признаваемых ими *праман*²². Первыми идут чарваки, полагающиеся только на восприятие (*pratyakṣa*). Вайшешики присоединяют к нему вывод (*anumāna*). Последователи йоги и санхьи признают также авторитетное свидетельство (*śabda*). Наяики добавляют к этому означивание (*upamāna*), мимансаки — подразумевание (*arthāpatti*) и неданность (*anupa-labdhi*). Наконец, «последователи Пуран» (т.е. шакты) признают еще поверье (*aitihya*) и включение (*sambhava*)²³. Джива помимо этого упоминает еще две *праманы* — слова *риши* (*ārṣa*) и жест (*ceṣṭa*)²⁴. В итоге получается десять *праман*. Бенгальские мыслители дают *праманам* самые общие характеристики, не вдаваясь в тонкости их понимания в разных школах. Так, согласно Баладеве, восприятие — это непосредственное соприкосновение чувств с объектом (*artha-sannikṛṣṭam indriyaṁ*); вывод — инструментальная причина выводного знания (*anumiti-karaṇam*), а именно, классическое пятичленное высказывание²⁵. Авторитетное свидетельство — относящееся либо к непосредственной, либо к сверхчувственной реальности высказывание достойного доверия лица (*āpta-*

²¹ См.: *Karpoor O.B.L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya*. New Delhi, 1976. P.63.

²² Как известно, не только представители различных школ, но подчас даже последователи одной и той же школы значительно расходились в том, что считать *праманами*, сколько их, каковы их существенные признаки, и т. д.

²³ VdntS 1.2. P. 1–2.

²⁴ SrvS 1. P. 4–5.

²⁵ Пример такого высказывания, выполняющего демонстративную функцию («для другого»), см. у Аннамбхатты: «“гора обладает огнем” — тезис; / “по причине обладания дымностью” — основание; / “что обладает дымом, то обладает и огнем, как, например, очаг” — пример; / “так же и это” — подведение; / “следовательно, так же и здесь” — заключение» (*Аннамбхатта. Тарка-санграха*. С. 151).

vākyam). Означивание — причина соотнесения (upamītikarāṇam); соотнесение, в свою очередь, — знание взаимосвязи между именем и именуемым; так, если мы знаем, что гаял живет в лесу и похож на корову, то, когда мы видим в лесу животное, похожее на корову, слово «гаял» в нашем сознании соотносится с этим животным. Подразумевание — установление скрытой причины наблюдаемого факта на основании отсутствия видимой причины (anupapadyamānārthadarśanenopapāḍakārthāntara-kalpanam): Девадатта не ест днем, но толстеет; следовательно, он ест ночью. Не-данность — отсутствие восприятия объекта (upalabdher abhāvaḥ): «здесь чего-то не хватает». Включение — это когда, зная о сотне, мы знаем о десятках, из которых она состоит (śate daśakaṁ sambhavaīty buddhau sambhāvanam). Поверье — ходячее мнение, первоначальный источник которого неизвестен (ajñāta-vaktṛkatāgata-pāramparya-prasiddham): например, слухи о том, что в некоем дереве живет *якша*²⁶. Слова *риши* — речения ведийских богов и мудрецов (devānām ṛṣiṇāṁ ca vacanam). Наконец, жест — это, например, когда человек поднимает обе руки с растопыренными пальцами, а мы узнаем, что ему нужно десять горшков (aṅguly uttolanato ghaṭa-daśkādi-jñānam)²⁷.

Дальше перечисленные *праманы* делятся на два разряда. В первый попадают три «главные» (vṛddhāni) *праманы* — восприятие, вывод и авторитетное свидетельство — меньше быть не может. Тот, кто, подобно чарвакам, утверждает, что достаточно одного восприятия, становится объектом насмешек, поскольку, сам того не желая, вынужден обращаться к выводу (anicchatāpi tenānumānam upādeyam)²⁸. Не обойтись и без свидетельства; даже отвергая его на словах из-за того, что мнения других людей противоречивы, все равно человек вынужден принимать чужое мнение о том, что недоступно вос-

²⁶ VdntS 1.3. P. 2–3. Ср. перевод терминов с переводом Е. П. Островской (*Аннамбхатта*. Тарка-санграха).

²⁷ SrV 1. P. 7.

²⁸ Баладева приводит такую *шлоку*: «Чарвака, погляди, твоя прекрасная супруга забеременела от любовника. Почему же у тебя, верящего только в то, что воспринимается чувствами, вырывается тяжелый вздох?» (VdntS 1.5. P. 4).

приятно²⁹. Остальные *праманы* — означивание, подразумевание, не-данность, включение, поверье, слова *риши* и жест — другого разряда, поскольку несамостоятельны и могут быть сведены к упомянутым трем (*antarbhavāt prṭhak pramāṇatā na*). Нельзя ставить на один уровень *праманы* разного разряда и недопустимо их смешивать³⁰.

Затем идет показ, как именно восемь оставшихся *праман* сводятся к трем главным. Означивание складывается из элементов вывода и восприятия, поскольку для заключения о том, что похожее на корову животное, увиденное в лесу, — гаял, необходимо и то и другое. Когда слово «гайал» напоминает нам о корове (*go-sadrśo gavaya śabda*), выступает вывод; когда, непосредственно видя гаяла, мы замечаем в нем сходство с коровой (*gavayasya go sādṛśya-jñānaṁ*), выступает восприятие. Подразумевание: когда мы делаем вывод, что Девадатта ест ночью, поскольку иначе невозможно, чтобы человек не ел днем и при этом толстел (*divābhuñjāne pīnatvaṁ naktam bhuktiṁ vinā porapadyate*), это также логический вывод. Неданность также не есть отдельная *прамана*, поскольку отсутствие объекта — факт восприятия (*cākṣuṣatvāt abhāvaṁ prakāśayat*). Включение, когда мы узнаем о десятках, зная о сотне, — это также вывод. Поверье следует отнести к словесному свидетельству; правда, в том только случае, если оно исходит от достойного лица (*āpta-vaktṛkatve niścite*)³¹; сюда же, разумеется, будут относиться и слова *риши*. Наконец, распознавание жеста, как и означивание, сводится отчасти к восприятию, отчасти — к выводу.

Дальше — критика двух из оставшихся трех *праман*. «Восприятие, — говорит Баладева, — схватывает только грубые [объекты], находящиеся вблизи, но не те, что слишком близко или слишком далеко, как, например, птица, взлетевшая в небо, или тушь, [которой накрашены собственные] глаза. Несосредоточенный ум не воспринимает даже грубую [предметность]. Как говорят: “Мой ум где-то блуждал, я не

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ VdntS 1.9. P. 7.

видел”, и так далее. [Чувственное восприятие] не схватывает [объекты] скрытые, непроявленные, [ингредиенты] смесей и “сверхтонкие”, как, например, звезды и планеты в небе, скрытые [сиянием] солнечных лучей, простоквашу, возникающую в молоке, капли воды, упавшие из облаков в водоем. Восприятие “предельных атомов” также [для нас невозможно]³². Чувства могут и полностью вводить в заблуждение: фокусник показывает нам фальшивую говорящую голову, утверждая, что это голова Яджнядатты, и мы в это верим³³.

Если делать заключение о вещах по их косвенным признакам в отсутствие непосредственного восприятия, то и тогда мы не избавлены от заблуждений, поскольку знание признака все равно доставляется нам восприятием, ненадежность которого доказана. Например, дождь только что прошел над горой и погасил горевший там огонь, но дым еще идет — мы смотрим издали на гору и говорим: «На горе огонь, поскольку там дым» (*parvate vahnimān dhūmād*). Другой пример: не зная настоящих свойств алмазов, некто заключает: «Все, что добывается из земли — камни и прочее, можно обрабатывать железом; алмазы добываются из земли. Следовательно, их можно резать железом»³⁴. Еще более серьезные затруднения возникают, если делают заключение о сверхчувственной реальности. В этой области вообще невозможно прийти к какой-либо определенности, поскольку любое умозрение нуждается в основании, которого не существует для конечных метафизических причин (*kāraṇa-vastu-viśayasya tarkasyāpratīṣṭhānam*). Идя путем чистого умозрения, мыслители разных школ приходят к совершенно разным выводам. Так, об атомах вайбхашики учат, что они, хотя и реальны, но мгновенны (*kṣaṇikātmakāḥ*); виджнянавадины — что они не отличны от сознания (*jñāna-rūpāḥ*); мадхьямики — что они пустотны (*śūnyātmakāḥ*); джайны — что они одновременно и сущие и не-сущие (*sad-asad-rūpāḥ*)³⁵. Автор «Говинда-бхашьи» утвер-

³² VdntS 1.10. P.7–8.

³³ См. также: GBh 2.1.27. P.106.

³⁴ VdntS 1.14. P.9.

³⁵ GBh 2.1.12. P.95.

ждает, что выводы людей относительно реальности оказываются разными из-за различия умов (*dhī-vaividhyāt*)³⁶. Поэтому выводное знание ненадежно, и сфера его применения весьма ограничена, то же можно сказать и о любом отвлеченном знании. Оппонент возражает: не может абстрактное знание быть совершенно бесполезным, иначе всякая деятельность в мире была бы разрушена (*sarva-tarkāpratiṣṭhāyām jagad-vyavahāroścheda-prasaṅgāt*). Деятельность людей основывается на выводе: знание о будущем выводится из знания о прошлом, благодаря чему люди избегают того, что принесло неблагоприятные результаты в прошлом, и, наоборот, стремятся достичь того, что ранее дало положительные результаты (*sukha-duḥkha-prāpti-parihārārthā loka-pravṛtti*). На что Баладева отвечает: «Даже если и можно обосновать [необходимость] умозрения для распознавания предметной реальности, то все равно в отношении *Брахмана* оно лишено пользы из-за того, что [*Брахман*] непостижим, а также из-за того, что [оно] противоречит *шрути*»³⁷. «Чайтанья-чаритамрита» тоже отвергает возможность рационального постижения божественной природы (*anumāne nahe īśvara-jñāne*)³⁸.

В конечном счете, даже если бы восприятие и вывод способны были приносить верное знание, оно сводилось бы на нет четырьмя фундаментальными пороками человеческой природы: подверженностью ошибкам (*bhrama*), беспечностью (*pramāda*), склонностью к обману (*vipralipsā*) и несовершенством чувств (*kaṇāṇṛāṭava*)³⁹. Это ставит под вопрос возможность познания вообще, а тем более возможность познания запредельного. Джива говорит: «Поэтому вследствие человеческого несовершенства, [выражающегося] в четырех недостатках — подверженности ошибкам и прочим, а особенно из-за неспособности общаться с сущностями, имеющими запредельную непостижимую природу, воспри-

³⁶ GBh 2.1.11. P. 94.

³⁷ Ibid.

³⁸ CC Mdh (Vol. 2) 6.81. P. 232. См. также: BhgS 102. P. 283; PrmS 105. P. 310.

³⁹ SrvS 1. P. 6.

ятие и [вывод оказываются] в отношении этого несостоятельны»⁴⁰.

Следующим и последним шагом рассуждения является обоснование достоверности последней оставшейся *праманы*. «Авторитетное свидетельство, — говорит Баладева, — определяемое как высказывание достойного лица, никогда не бывает заблуждением»⁴¹. *Śabda* означает «слово». Слово достоверно уже в силу одной своей сигнификативной функции. Например, при слове «Гималаи» (*himālaya*) у нас спонтанно возникает представление о снеге (*hima*); при слове «сокровищница» (*ratnālaya*) — о драгоценностях (*ratnā*); название драгоценного камня «любимый солнцем» (*ravi-kānta*) сообщает нам, что этот камень сверкает при солнечных лучах⁴². Слово может обладать и сверхъестественной силой — таковы слова *мантр*. Эффективность *мантр* самоочевидна, искать тому косвенных подтверждений бессмысленно, да и невозможно. Целитель, знающий *мантры*, может излечить змеиный укус, не пользуясь никаким иным средством. Даже в повседневном опыте, если, например, нам говорят, что огонь спасает от холода (*agnir himasya bheṣajam*), мы воспринимаем это непосредственно. Опыт не служит здесь причиной знания, напротив, благодаря знанию, выраженному в словах, приходит возможность опыта⁴³.

Если даже слово как таковое не требует подтверждения (*nirapekṣa*), то тем более этого не требует сообщение, исходящее из авторитетного источника (*āpta-vākya*). Полученное так знание способно устранять заблуждение (*pramāyās tiraskāriṇi moham vinivarttayati*)⁴⁴. Иллюзия человека, уверенного, что он видел говорящую голову Яджнядаты, может быть рассеяна гласом с небес; не знающий свойств алмазов не станет резать их железом, если кто-нибудь расскажет ему об их подлинных свойствах; мерзнувшим кто-то может указать место, где горит

⁴⁰ TttvS 9. P.10–12. См. также: BhgS 54. P.150; PrmS 90. P.249; 105. P.310.

⁴¹ VdntS 1.12. P.8.

⁴² Ibid. См. также: SrV 1. P.6.

⁴³ См.: VdntS 1.13. P.9.

⁴⁴ Ibid.

огонь; наконец, очевидец события может сообщить: «Мы только что были на горе и видели, что дождь погасил [пылавший] там [огонь,] хотя дым по-прежнему идет»⁴⁵.

Итак, авторитетное свидетельство есть достоверное средство познания, независимое от других *праман*; благодаря ему человек в познании способен преодолевать свою ограниченную природу. Но нужно быть твердо уверенным, что свидетельство действительно достоверно. Таковым могут быть только сами Веды — даже мудрецы не являются абсолютным авторитетом, поскольку не в состоянии прийти к единому мнению относительно *шрути*⁴⁶. «Сверхчеловеческие» (арау-гуṣея) Веды безупречны, поскольку изошли из дыхания Самого Бога (sākṣād-bhagavan-niśvāsāvirbhāvī)⁴⁷. Джива говорит: «Для нас, желающих постичь ту реальность, которая превосходит все, по природе своей будучи субстратом всех как [постижимых, так и] непостижимых [вещей, единственной] *праманой* являются Веды, определяемые как “немирские слова”, в силу того, что служат причиной всякого знания — как мирского, так и запредельного мирскому»⁴⁸. Только свидетельство Вед безупречно, поскольку лишено укорененных в человеческой природе недостатков (bhramādi-doṣa-viśiṣṭa-jīva-kartṛkatva-virahāt)⁴⁹. Авторитетным свидетельством может быть и слово достойной личности, скажем, духовного наставника⁵⁰, если оно не расходится со священным текстом.

Главное свидетельство для бенгальских вайшнавов — безусловно, «Бхагавата-пурана», которая превозносится ими в качестве «Великой Пураны» (Maṇa-purāṇa), единственно верно указывающей путь к духовному совершенству. При этом обычно приводятся высказывания наподобие следующего (рассказчик «Бхагаваты» Сута Госвами объявляет мудрецам, собравшимся в лесу Наймиша): «Эту Пурану, называемую

⁴⁵ VdntS 1.15. P. 10. См. также: GBh 2.1.27. P. 106.

⁴⁶ VdntS 1.15. P. 10.

⁴⁷ BhgS 98. P. 249. См. также: BhgS 98. P. 246–248; 250.

⁴⁸ TtvS 10. P. 17.

⁴⁹ VdntS 1.15. P. 11.

⁵⁰ См.: CC Mdh (Vol.2) 6.80. P. 231. А также: CC Mdh (Vol.2) 6.137. P. 267.

“Бхагаватой”, равную [Самому] *Брахману*, описывающую деяния Того, кого [славят] лучшие *шлоки*, благословенную, приносящую счастье, великую, достопочтенный мудрец написал ради освобождения людей... Когда Кришна отправился к Себе в обитель в сопровождении *Дхармы*, Знания и прочего, воссияла эта солнцеподобная Пурана для [людей], лишившихся зрения в Кали-югу»⁵¹. В поэме Вриндаваны Дасы говорится: «Из всех *шастр* только она говорит о *кришна-бхакти*. Особенность “Бхагаваты” в том, [что она] есть само блаженство *бхакти*»⁵².

Как считает Джива, «Бхагавата» — это принявшая облик книги священная *мантра гаятри*, с помощью которой поклоняются Богу (*bhagavat-parāyā gāyatrī bhaṣya-gūpo' sau*). Согласно «Агни-пуране», упоминаемый в *гаятри* свет (*bhagah*) — это Сам Вишну. Поэтому Вишну — единственный предмет «Бхагаваты»⁵³. «С решимостью достичь освобождения» (*parama-niḥśreyasa-niścauḥya*) нужно изучать только ее одну⁵⁴. Причина этого — даже не ее содержание, но сама ее сущность (*svagūpa*), что видно из ее названия (*Śrīmad-bhāgavata*), где *bhāgavata* означает «способность раскрывать знание о Боге» (*bhagavat-pratipādakatvam*), а *śrīmat* — «свойство обладать мощью той же природы, что и у имени Бога и тому подобного» (*śrī-bhagavan-nāmāder iva tādṛṣa-svābhāvika-śaktimattvam*). «Бхагавата» поэтому способна повествовать о сокровенном предмете всех разделов Вед, что еще раз доказывает ее превосходство над всеми другими писаниями⁵⁵, а также то, что она может служить фундаментальной *праманой* в постижении запредельного.

Чтобы завершить характеристику учения о познании, нужно будет затронуть здесь еще два вопроса — онтологических, но тесно связанных с гносеологией; один из них относится к предмету познания (*prameya*), а другой — к познающему (*pramātṛ*). Первый вопрос: действительно ли слова пи-

⁵¹ BhgP 1.3.40,43. P. 191–192, 196. См. также: BhgP 1.1.2, 1.1.3, 12.13.15.

⁵² CBh 3.523. P. 368. См. также: CC Mdh (Vol. 9) 25.150. P. 382.

⁵³ AgnP 216.3 / TttvS 22. P. 65.

⁵⁴ TttvS 27. P. 81.

⁵⁵ BhgS 95. P. 232–235.

саний могут непосредственно, позитивно выражать запредельное? Отвечая на него отрицательно, воображаемый оппонент Баладевы приводит речение: «Тот, кто невыразим речью, но благодаря кому речь выражима — знай Его: *Брахман* воистину Он, а не то, чему здесь (т.е. в этом мире) поклоняются»⁵⁶. На основании этого оппонент заключает: *Брахман* невыразим в словах (*aśabdām*), иначе Он был бы наделен мирскими качествами (*saguṇa*) — *самтвой*, *радžasом* и *тамасом*, и не был бы запредельным⁵⁷. Если же *Брахман* все-таки запределен, то слова Вед о Нем обладают лишь переносным значением (*vācya-lakṣaṇayā*); или же нужно признать, что *Брахман* имеет две природы: наделенную *гунами* (*saguṇa*) и лишенную таковых (*nirguṇa*). Первая Его природа выказывает разнообразные атрибуты (всезнание, обладание энергиями и т.д.); вторая лишена всяких атрибутов и постигается только как чистое бытие. Веды выражают первую, низшую природу *Брахмана*, вторая из-за отсутствия атрибутов не может быть названа и только подразумевается (*abhipreta*) в них⁵⁸.

Отвечая, Баладева опирается на *сутру*: «Поскольку видно [из *шастр*, что о *Брахмане* говорится много и подробно], неверно, что [Он] неизречен»⁵⁹. Если в *шастрах* и сказано, что *Брахман* невыразим в словах, то это лишь значит, что Он не может быть выражен в словах полностью — как гора Меру: поскольку она не видна целиком, говорят, что она невидима. Далее. Как гласит другая *сутра*, «[*Брахман* не обусловлен ничем мирским; это следует] из наставлений о том, что тот, кто предан Ему, достигает освобождения»⁶⁰. Раз тот, кто предан Богу, выходит за пределы чувственного мира, то и Бог превосходит чувственную реальность, а следовательно, не может быть затронут *гунами*; иначе не было бы никакого освобождения (*tasya gaṇatve tad-bhaktasya muktim na brūyāt*)⁶¹.

⁵⁶ КпUp 1.5 / Ibid. Последующее рассуждение подробно см.: Приложение 3.

⁵⁷ GBh 1.1.5. P. 13.

⁵⁸ GBh 1.1.9. P. 15.

⁵⁹ VS 1.1.5 / GBh. P. 12.

⁶⁰ VS 1.1.7 / GBh. P. 13.

⁶¹ GBh 1.1.7. P. 14

К тому же, если бы Бог был захвачен *гунами*, то Упанишады предписывали бы отречься от Него, как и от всего мирского; но мы не находим в них таких предписаний. Следовательно, предмет Вед — *Брахман*, свободный от мирских качеств. «Неизрекаемое, конечно же, не могло бы быть предметом *шрути*, — говорит Баладева. — Если же болтают впустую, что постижение того, что не имеет качеств, [возможно] лишь благодаря иносказанию, а не [прямому] называнию, поскольку [оно никак себя] не проявляет и лишено признаков, то в этом нет истины, поскольку относительно того, что не выражимо никакими словами, невозможно и иносказание, а также потому, что отсутствие качеств, невосприимчивость, и тому подобное, и есть его признаки»⁶². Баладева отвергает и идею «двуприродности» (*dvi-rūpatā*) *Брахмана*. Предмет Вед один и тот же (*sāmānya*). Баладева ссылается на «Бхагавад-гиту», где Кришна сообщает Арджуне: «Не существует ничего иного, что было бы выше Меня, о Дхананджая»⁶³. Но запредельность *Брахмана* не означает и полного отсутствия качеств: в действительности Он обладает атрибутами, присущими Его собственной природе (*svārūpānubandhibhiḥ tais tais tu viśiṣṭaḥ*). «Если же кто-то настаивает на буквальном значении [слов об отсутствии у *Брахмана* имен, свойств и т. д.], — говорит Баладева, — то следует спросить [такого человека,] постигает ли он [что-нибудь] на основании этих [слов] или нет. Если первое (т. е. если он постигает), то [значит, *Брахман*] словами выразим, если второе (т. е. если не постигает), то [и все прочие] попытки [постичь *Брахмана*], к несчастью, [также будут] бесплодны»⁶⁴. Все это должно служить подтверждением достоверности авторитетного свидетельства.

Другой вопрос онтологического характера, который также нельзя здесь не затронуть, поскольку он имеет для бенгальских мыслителей первостепенную важность: как возможно непосредственное знание сверхчувственного? Чтобы отве-

⁶² GBh 1.1.11. P. 15.

⁶³ BhG 7.7 / GBh 1.1.10. P. 15.

⁶⁴ GBh 1.1.11. P. 15.

тить на него, нужно хотя бы вкратце остановиться на качественной характеристике познания.

Эти характеристики даются с использованием таких важных для индийской мысли понятий, как *самтва* (*sattva*), *раджас* (*rajas*) и *тамас* (*tamas*), или *гун* (*guṇa*), которые рассматриваются здесь не как первоэлементы мироздания (с этим мы еще встретимся, когда будем рассматривать учение о творении), а скорее как модусы человеческого бытия (значениями их соответственно будут «благость», «страсть» и «невежество»). Человек двуприроден: это вечное живое существо (*jīva*), облеченное в бренное тело⁶⁵; поэтому с точки зрения своей вечной природы человек причастен к сверхчувственному миру, с точки зрения временной — к миру материальному. Любая деятельность человека характеризуется тем или иным сочетанием *гун*. Три эти модуса в различных сочетаниях и обуславливают характер познания.

Согласно Дживе, *самтва* дает знание о том, что в данный момент непосредственно не воспринимается (*agocarasya gocaratve hetuḥ... sattvam*), *раджас* позволяет воспринимать множественность и многообразие (*bahu-rūpatve rajah*), а *тамас* отнимает у человека эту способность (*bahu-rūpasya tirohitatve tamah*). Но ни одна *гуна* не может способствовать непосредственному знанию сверхчувственной реальности. *Тамас* служит препятствием всякому знанию, поскольку его природа — вводить в заблуждение. *Раджас* может дать некоторое отдаленное представление о Всевышнем, но из-за своей природы он побуждает ум не приводить к единству, а разлагать на составляющие (*layātmaka*)⁶⁶. Даже *самтва*, хотя и наделяет верным знанием, и даже знанием невоспринимаемого, может дать только опосредованное знание о Боге, поскольку ей доступно лишь то, что в пределах этого мира⁶⁷.

Вместе с тем, только непосредственное знание есть знание по преимуществу. В соответствии с Баладевой, знание запредельного может быть двух видов: опосредованное, чув-

⁶⁵ Подробно об этом см.: Гл. 2 данной части исследования.

⁶⁶ PtmS 12–13. P. 48.

⁶⁷ BhgS 10. P. 36.

ственное или выводное (*арагокṣа*), и непосредственное, вне-чувственное (*парокṣа*). Непосредственное знание Бога — цель, знание на основе чувственного опыта — лишь врата (*dvāra*), ведущие к нему. Первое безусловно возможно: Джива перефразирует слова «Бхагаваты»: «...Ты, о Вишну, непосредственно доступен взору»⁶⁸. Но как достигается такое восприятие? Согласно Шридхаре, цитируемому Дживой, непосредственное знание дает *самттва*; но не обычная *самттва*, модус материального бытия, а та, что присуща божественной природе⁶⁹. Тот, кто обусловлен *гунами*, не имеет доступа к реальности вне *гун*. Чтобы постигать сверхчувственное непосредственно, необходимо трансцендировать за их пределы. Это доступно только с помощью *бхакти-йоги*: «Когда же [живые существа] вновь обращаются к [Богу], тогда, вследствие того, что в них проявляется [принадлежащая Богу] энергия знания, [Он] открывается [им] непосредственно»⁷⁰.

Глава 2. «ТЕОЛОГИЯ СУЩЕГО» (САМБАНДХА-ДЖНЯНА)

В соответствии со схемой изложения, принятой нами в вступлении к данной части исследования, первой темой, непосредственно относящейся к теологии, является *самбандха-джняна*. На основе уже приводившихся характеристик предмета *самбандха-джняны*⁷¹ можно принять следующий принципиальный план «теологии сущего»: 1) Сущее как Бог; понятие Бога, природа и манифестации Бога, различные проявления энергийного бытия и их взаимосвязь; 2) природа живого существа; 3) сущность материальной природы; 4) природа времени; 5) природа деятельности.

⁶⁸ BhgS 54. P. 150.

⁶⁹ BhgS 10. P. 33.

⁷⁰ BhgS 98. P. 248.

⁷¹ См. вступление к данной части исследования.

Для Дживы предмет *самбандхи* тождествен предмету «Бхагаваты». Джива цитирует Шридхару, который говорит: «Предметом здесь, в прекрасной “Бхагавате”, воистину служит подлинная реальность, имеющая запредельную природу...»⁷² Эта реальность и есть сущее (*tattva*). Первая часть известной *шлоки* «Бхагаваты» гласит: «Говорят знающие это сущее, то сущее, которое есть недвойственное Знание...»⁷³ Джива комментирует: «“Знание” означает здесь “Одно только сознание по сути” (*cid-eka-gūṇam*)»⁷⁴.

На это возражает оппонент-буддист: но ведь из опыта ясно, что сознание мгновенно — оно имеет форму постоянно сменяющихся объектов. Как сознание может быть вечным и самосущим, да еще и служить субстратом всего остального? Джива отвечает: по *шастрам*, обычное живое существо (*ātma*) также имеет природу чистого сознания; оно никогда не рождалось и не рождено (на *jajāṇa* на *jataḥ*). Поэтому живое существо не претерпевает изменений (*vipariṇāmaḥ*); это просто свидетель, наблюдающий за течением времени (*savāna-vit tat-tat-kāla-draṣṭā*). Таким образом, «одно лишь сознание по сути» (*cid-eka-gūṇam*) значит «одно лишь наблюдение» (*upalabdhi-mātra*). Мгновенно не наблюдение, а восприятие; множественность воспринимается благодаря чувствам⁷⁵. Сознание сохраняет единство даже во время сна — проснувшись, человек говорит: «Все это время я спокойно спал и ничего не воспринимал»⁷⁶. «Поэтому, — говорит Джива, — даже во сне, при отсутствии памяти о себе самом из-за того, что нет [само]восприятия, [у живого существа] сохраняется ощущение своего собственного “я” [как наяву,] хотя и не ясное, поскольку нет связи с объектами — вот в чем [здесь] смысл»⁷⁷.

⁷² TttvS 50. P. 138.

⁷³ BhgP 1.2.11 / TttvS 51. P. 139.

⁷⁴ Ibid. Эта идея выражена в Упанишадах; так, в «Брихадараньяке» *Брахман* обозначен как «сущее, которое есть недвойственное знание» (*advaya-jñāna-tattva*) (BrhUp 5.14.1; цит. по: *Brahmachari, Karun Krishna. The concept of reality in the philosophy of Śrījīva Gosvāmin* // Calcutta-review. 1966. Vol. 181. No.3. P. 97).

⁷⁵ TttvS 53. P. 146–147.

⁷⁶ TttvS 54. P. 149.

⁷⁷ Ibid. P. 150.

Как солнце, которое есть и сияние и субстрат сияния, живое существо есть и восприятие и его субстрат. Поскольку живое существо одной природы с сущим, все сказанное может быть отнесено также и к последнему. Следовательно, сущее, имея природу одного лишь сознания, вечно и самодовлеюще⁷⁸.

Под недвойственностью, упоминаемой в стихе «Бхагаваты», следует разумеать отсутствие трех видов различия: между сущими одного рода (svajātīya-bheda), между сущими разного рода (vijātīya-bheda) и внутри самого сущего (svagata-bheda)⁷⁹. Первого различия нет в Боге, поскольку, как явствует из самого значения слова «недвойственное», помимо Него нет иного такого же. Различия второго рода нет, поскольку, согласно *шастрам*, Бог вечен (nitya) и истинен (satya); если бы был иной род сущего, отличный от Бога, то это означало бы, что Бог имеет с ним границу (viprabhāga), и, следовательно, конечен (sānta). Это также означало бы, что есть нечто скрытое от Бога, непроницаемое для Него, и пришлось бы сделать вывод, что Бог неистинен (vāsyādi-vaj jaḍatayā pratirappasyāsatyatvam)⁸⁰. Различия третьего типа, а именно, внутреннего различия, нет в Боге, поскольку, в отличие от обычных живых существ, в Нем нет различия между Ним Самим и Его телом, между частями Его тела и т.д.⁸¹; в чем и заключается причина Его блаженства⁸².

Во второй части приведенной выше *шлоки* «Бхагаваты» характеристика сущего разворачивается дальше: «...именуется [сущее] “Брахманом”, “Параматманом” и “Бхагаваном”»⁸³. Обнаруживается, что сущее есть Бог. Все три наименования — *Брахман*, *Параматман* и *Бхагаван* — обозначают раз-

⁷⁸ TttvS 56. P. 152–153.

⁷⁹ Комментарий Шридхары к BhgP 1.2.11, цитируемый в SrvS 2. P. 25.

⁸⁰ SrvS 2. P. 25.

⁸¹ «Три — Имя, облик и сущность [Бога] — одной природы. Нет в [этих] трех различия. Природа [всех] трех — знание и блаженство. В Кришне тело и его обладатель, имя и именуемый, нераздельны. Но имя и тело обычного существа отличны от [его природы]» (CC Mdh (Vol. 7) 17. 131–132. P. 68–69).

⁸² Внутренняя разделенность служит причиной страданий обычного живого существа.

⁸³ BhgP 1.1.2 / TttvS 51. P. 139.

ные аспекты постижения единого Бога, в зависимости от способности к этому верующего (*upāsaka-yogyatā-vaiśiṣṭyena*)⁸⁴. Эти аспекты в том порядке, в котором они перечислены, соответствуют уровням совершенства — не Бога, но того, кто Его воспринимает⁸⁵. *Брахман* здесь — аспект, в котором Бог выступает как единое, неделимое и блаженное по природе сущее (*ekam evākhaṇḍānanda-svarūpaṁ tattvam*)⁸⁶, открывающееся тому, кто, хотя и стремится постичь Бога, не способен воспринять многообразие энергийных проявлений Его сущности (*tadīya-svarūpa-śakti-vaicitrāṁ tad-grahanāsamārthe*). *Брахман* — это Бог, постигаемый без различения в Нем энергий и их источника (*vivikta-śakti-śaktimattābhēdatayā*); это первый, самый абстрактный аспект Бога⁸⁷.

Следующий аспект Бога, согласно порядку, в котором их рассматривает Джива, — *Бхагаван*. Для характеристики *Бхагавана* мыслитель использует уже встречавшиеся нам термины «подлежащее различению» (*viśeṣya*), «различитель» (*viśeṣaṇa*) и «различенное» (*viśiṣṭa*)⁸⁸. Согласно «Вишну-пуране», «подлежащее различению» — это *Брахман*, «бесформенный, без рук и без ног» (*arūpaṁ pāṇi-pādādy-asamṛutam*)⁸⁹; но не абсолютно лишенный различий (*nirviśeṣa*), как в адвайте, а различенный

⁸⁴ BhgS 1. P. 2. См. также: CC Mdh (Vol. 3) 9.155. P. 375–376.

⁸⁵ О. Б. Л. Капур пишет: «В отличие от Шанкары, а также от других учителей вайшнавизма, Шри Чайтанья не выделяет только одну ступень постижения Абсолюта, но, следуя духу “Гиты”: *ye yathā māṁ prapa-dyante tāṁs tathaiva bhajāmy aham* («кто как Мне предается, так Я тем и воздаю». — С. В.), он принимает во внимание все три разные стадии, от недифференцированной гомогенности до конкретного единства» (*Karoor O. B. L. The Philosophy...* P. 91).

⁸⁶ Последователи адвайты принимают только первые две характеристики *Брахмана* (См.: *Karmarkar R. D. Comparison of the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Keśavakaśmirin and Vāllabha on some crucial sūtras*. Poona, 1920. P. 5).

⁸⁷ BhgS 2. P. 3–6. Вспомним, что ранее, на стадии исследования метафизических оснований бенгальского вайшнавизма, мы условились понимать слова *Брахман* и «Бог» как синонимы. Теперь, следуя за бенгальскими мыслителями, мы можем конкретизировать и разделить эти понятия.

⁸⁸ См.: Ч. 2. Гл. 2 исследования. Термин «различенное» мы также встречаем у Рамануджи; однокоренной термин «различение» — у Мадхвы и Баладевы (См.: Ч. 2. Гл. 3 исследования).

⁸⁹ VsnP 6.5.66 / BhgS 3. P. 9.

«в себе»⁹⁰. «Различителем» или «квалификатором» здесь служат энергийные манифестации. «Подлежащее различению» (*Брахман*), в котором усмотрены «различители» (*шакти*), есть «различенное» — *Бхагаван*⁹¹. Эти два аспекта Бога четко разграничиваются. Так, в *Бхагаване* сущее выступает полностью (*pūrṇāvirbhāva*), тогда как в *Брахмане* отсутствует полнота: это всего только частичная, начальная манифестация (*asamyag-avirbhāva*) Бога, где Его качественные характеристики еще не выступили; наконец, *Бхагаван* — личность (*puṇḍra*)⁹², тогда как *Брахман* имперсонален⁹³. *Брахман* — лишь первая ступень богопознания, которое движется от абстрактного к конкретному.

«Вишну-пурана» дает эзотерическое толкование слова *bhagavan*. Первая его буква (*bha*) означает «Вседержитель» (*sambhartā*) и «Покровитель» (*bhartā*); вторая буква (*ga*) — «Ведущий» (*netā*), «Направляющий» (*gamayitā*) и «Творец» (*sraṣṭā*). Вместе эти две буквы, образующие слово *bhaga* («богатство»), указывают на обладание атрибутами «могущества, богатства, доблести, славы, знания и отрешенности» (*aiśvaryaśya samagrasya vīryasya yaśasaḥ śrīyaḥ / jñāna-vairāgyayoḥ*). Третья буква (*va*) означает, что все бесчисленные существа присутствуют в Боге, душе всего сущего, а Он — в них (*bhūtāni bhūtātmany aḥkilātmani / sa ca bhūteṣv aśeṣeṣu*)⁹⁴. Джива также ссылается на «Бхагавату»: «Чистейшее знание, единая высшая реальность, без “внутри” и “снаружи”, истинный *Брахман*, умиротворенный в Самом Себе, называемый словом *Бхагаван*, которого мудрые зовут Васудевой»⁹⁵. По Дживе, *Бхагаван* есть субстрат Своих энергий

⁹⁰ См.: *Pal, Bepincandra. Sree Krisna. Madras, 1926. P. 63.*

⁹¹ *BhgS 3. P. 7.*

⁹² Как пишет Б.Пал, в данном случае значение санскритского слова *puṇḍra* вполне соответствует английскому «личность» (*personality*) (*Pal, Bepincandra. Sree Krisna. P. 30*).

⁹³ Согласно последователям адвайты, персональность Бога, Его «Ты» — условность, указывающая, что Бог — сознание, а не мертвая материя (*Mukhyananda, Swami. The Concept of God in Vedanta // Bulletin of the Ramakrishna mission Institute of culture. 1968. Vol. XIX. No.11. P. 305*).

⁹⁴ *VsnP 6.5.73–75 / BhgS 3. P. 8.*

⁹⁵ *BhgP 5.2.11 / BhgS 2. P. 6.*

(śaktīnām mūlāsraya-gūṇam), благодаря которым Он способен бесконечно многообразно являть Себя, что и конституирует Его абсолютную полноту⁹⁶.

Слово *Параматман* (paramātmā) можно перевести как «Высшее Существо», «Высшее “Я”». *Параматман* — это *Бхагаван*, постигаемый как властитель над живыми существами и материальной природой (jīvādi-niyantṛtvena)⁹⁷, как их источник, поддерживающий их и побуждающий к действию (prakṛti-jīva-pravartakāvastha-paramātmā); это врата, сквозь которые живые существа входят в мир (ātmāmśa-bhūta-jīva-praveśana-dvāḥ). Джива говорит: «...Кто [пребывает] в телах и в [мире,] благодаря Чьей побуждающей силе движутся и исполняют свои функции все сущности начиная с *прадханы*, будучи под Его надзором, знай Того [как Бога, явленного] в образе *Параматмана*»⁹⁸. Как и в *Бхагаване*, в *Параматмане* отчетливо проступают личностные черты, тогда как *Брахман* вообще лишен таковых⁹⁹. К тому же, в отличие от последнего, *Параматман* постигается как локализованный: согласно «Гите», Он находится в сердце живого существа как его господин (bhartā) и как подлинный субъект опыта (bhoktā), а также как «наблюдатель и дозволитель» (upadraṣṭānumanta) его действий¹⁰⁰. Но образ Творца и Владыки скрывает в *Параматмане* необходимый для *бхакти* атрибут блаженства, который так заметно выступает в *Бхагаване*. Поэтому, несмотря на личностные черты, *Параматман* не считается полным аспектом Бога.

Интересно отметить, что в учении бенгальского вайшнавизма эти три аспекта соотнесены с тремя путями богопознания: знанием (jñāna), *йогой* и *бхакти*¹⁰¹. Знанием постигается

⁹⁶ BhgS 3. P. 12.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ BhgS 4. P. 15.

⁹⁹ В традиционной иконографии *Параматман* обычно изображается в образе четырехрукого Вишну.

¹⁰⁰ BhG 13.23. P. 364.

¹⁰¹ Обычно, говоря о трех традиционных духовных путях Индии, вместо *йоги* называют *карму* (См., например: Sharma I. C. Ethical Philosophies of India. New York, 1965. P. 283–284). Но, согласно бенгальским вайшнавам, *карма* —

Брахман, *йогой* — *Параматман*, *бхакти* — путь постижения *Бхагавана*¹⁰². Каждый из путей ассоциируется у последователей бенгальского вайшнавизма с определенной доктриной; так, знание ассоциируется с адвайтой, *йога* — с *йога-даршаной*, *бхакти* — с теистической ведантой. Подобно тому как *Бхагаван* включает в себя *Парматмана* и *Брахмана*¹⁰³, как *бхакти* включает знание и *йогу*, доктрина бенгальского вайшнавизма включает в себя элементы доктрин Шанкары и Патанджали¹⁰⁴. Таким образом, для бенгальских мыслителей их традиция предстает как синтез, в котором аспекты других традиций, как менее совершенные, неполные, наличествуют в «снятом» виде.

В отличие от последователей Рамануджи и Мадхвы, отождествляющих *Бхагавана* с Нараяной или Вишну, бенгальские вайшnavы отдают предпочтение Кришне, что также связано с особенностями культивируемого ими религиозного опыта. По их представлениям, на высших стадиях *бхакти* Бог открывается двояко: в модусе «власти», «величия», «могущества» (*aiśvarya*) и в модусе «красоты», «сладости», «очарования» (*mādhurya*). Более высокий модус — второй: он благоприятствует развитию и углублению отношений с Богом, тогда как первый, наоборот, препятствует этому. Кришна «Бха-

путь, ведущий только к посюсторонним целям. Поэтому она и не упоминается ими в числе путей богопознания.

¹⁰² В поэме Кришнадасы говорится: «Таковы три вида совершенствования с целью обрести Кришну: *джняна*, *йога*, *бхакти*. [Все] три имеют различные характеристики. В соответствии с тремя видами совершенствования *Бхагаван* предстает в трех формах. *Брахман*, *Параматман*, *Бхагаван* — три вида [Его] проявлений» (CC Mdh (Vol. 9) 24.79–80. P. 121–122).

¹⁰³ См.: BhgS 4. P. 14–15.

¹⁰⁴ Можно найти здесь параллель с классификацией религиозных традиций, предложенной Е. А. Торчиновым. Так, путь знания соответствует «гностическим» традициям, ориентирующимся на созерцание, не сопровождающееся задействованием эмоциональной сферы; *йога* — «тантрическим» традициям, активно применяющим методы психофизической регуляции с включением соматики; *бхакти* — «бхактическим» традициям, использующим эмоциональное возбуждение, как правило связанное с любовным отношением к объекту созерцания. Данная классификация отличается только порядком: «бхактические» традиции предшествуют здесь «тантрическим» (Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 375).

гаваты», очаровательный мальчик и прекрасный юноша, условно выражает модус *мадхурья*, а величественный Вишну с Его грозными атрибутами — *айшварья*¹⁰⁵.

Полемизируя с другими вайшнавскими школами, бенгальские мыслители выдвигают немало аргументов для обоснования главенствующей роли Кришны¹⁰⁶. Приведем пример такой аргументации. Джива ссылается на известное место «Бхагаваты», где сказано: «Они (т.е. различные *аватары*. — С.В.) — части и части частей [Верховной] Личности, Кришна же — Сам *Бхагаван*»¹⁰⁷. Возражая тем, кто заявляет, что *Бхагаван* — не Кришна, а Вишну, Джива указывает на очевидность приведенного речения («Кришна же — Сам *Бхагаван*»). Правило композиции гласит: «Не следует высказывать ремю прежде темы, поскольку ничто и нигде не может иметь твердого положения, если не находится на своем месте»¹⁰⁸. Приведенное речение вполне соответствует этому правилу: рема (*anuvāda*) и тема (*vidheya*) здесь на своих местах. Следовательно, «свойство быть *Бхагаваном*» служит атрибутом по отношению к Кришне, а не наоборот (*kṛṣṇasyaiva bhagavattvalakṣaṇo dharmāḥ sādhyate na tu bhagavataḥ kṛṣṇatvam*), что отмечает возможность иных толкований¹⁰⁹. «Поскольку доказано, что “свойство быть *Бхагаваном*” — атрибут одного только Кришны, то доказано также, что [Он] есть единственный источник *аватар*, и не произведен от них»¹¹⁰. Это подчеркивается словом «Сам» (*svayam*) и частицей «же» (*tu*), которой Кришна отграничивается от *аватар*. Оппонент возражает: выше, в предшествующем этой *шлоке* списке *аватар*, Кришна

¹⁰⁵ Можно сравнить пару *айшварья* — *мадхурья* с эстетической парой возвышенного — прекрасного, где первое, по Канту, связано с представлением о количестве, а второе — о качестве (См.: Кант, Иммануил. Сочинения в шести томах. М., 1966. Т. 5. С. 250).

¹⁰⁶ Так, например, немало места этому вопросу уделено в «Кришна-сандарбхе» и «Чайтанья-чаритамрите».

¹⁰⁷ BhgP 1.3.28 / KrsnS 28. P.31. В «Бхагавата-пуране» этой *шлоке* предшествует длинный список *аватар*.

¹⁰⁸ EkdT 13 / Ibid. P. 32.

¹⁰⁹ Этот же самый довод приводится в «Чайтанья-чаритамрите». См.: CC Adi (Vol. 1) 2.63–89. P. 131–143.

¹¹⁰ KrsnS 28. P. 32.

уже упомянут двенадцатым по счету. Как Он может быть одновременно и *аватарой*, и источником *аватар*? В ответ Джива ссылается на правило, по которому более важное высказывание ставят в конце; в начале же идет менее важное (paurvāraṇye pūrva-daurbalyaṁ prakṛti-vat) — это соответствует естественному логическому порядку речи¹¹¹. Так, если в *шастрах* обнаруживаются два противоречащих предписания, следует принять то, которое идет вторым. Поэтому утверждение о том, что Кришна — *Бхагаван*, важнейшее. Еще одно возражение оппонента: «Бхагавата» относится к *смрити*; однако сказано, что предпочтение следует отдавать текстам *шрути*¹¹². Но Джива и здесь не усматривает противоречия: *шрути* нигде не отвергают главенства Кришны. Что же касается *смрити*, то в них есть множество прямых подтверждений этому; так, в начальной *шлоке* «Брахма-самхиты» сказано: «Всевышний Господь Кришна, образ которого исполнен бытия, знания и блаженства, безначальный Говинда, есть начало [всего] и первопричина»¹¹³. Дальше Джива вдается в экзегетические тонкости, на которых нам нет нужды останавливаться. В конечном счете выясняется, что вся «Бхагавата» посвящена Кришне, из чего следует Его верховное положение¹¹⁴.

Нужно заметить, что отождествление *Бхагавана* с Кришной, отнюдь не абстрактным божеством, вызывает вопрос: не подразумевается ли здесь символ? Религиозный символизм предполагает использование посюсторонних реалий для выражения трансцендентного. Согласно П.Тиллиху, такие реалии указывают на трансцендентное, соучаствуя в нем, но не могут быть с ним отождествлены¹¹⁵; что ведет к парадоксальному утверждению ««Бог» — символ Бога»¹¹⁶. Применительно к бенгальскому вайшнавизму это должно означать, что Кришна — не Бог, а лишь символ, взятый из чувственной ре-

¹¹¹ Ibid. P. 33.

¹¹² VS 3.3.50 / KrsnS 28. P. 34.

¹¹³ BrSmh 5.1 / SrvS 4. P. 153.

¹¹⁴ См.: KrsnS 47. P.102; 73. P. 135 и т.д.

¹¹⁵ См.: Тиллих П. Динамика Веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 162.

¹¹⁶ Там же. С. 163.

альности и указывающий на непостижимый Абсолют. Но такой взгляд, по сути исключающий возможность *бхакти*, невозможен для бенгальских мыслителей¹¹⁷, для которых Кришна — «Высшее Существо» (*ādī-puruṣa*), Бог непосредственно¹¹⁸, истина, открывающаяся «взору, благодаря *бхакти*, умашенному бальзамом любви» (*premāñjana-cchurita-bhakti-vilocanena*)¹¹⁹.

Параматман — источник материальной природы и живых существ; *Бхагаван* же — источник манифестаций Самого Себя, так называемых «собственных частей» (*svāmīśa-lakṣaṇa-puruṣa-dvāḥ*). Бесчисленные манифестации выступают благодаря непостижимой энергии¹²⁰ из абсолютной полноты *Бхагавана*, одно из наименований которого — «Безграничный» (*bhūmā*)¹²¹. При этом Бог не терпит никакого ущерба, сохраняя Свою полноту. Баладева приводит речение «Брихадараньяка-упанишады»: «Это совершенное и то совершенное; из совершенного исходит совершенное. Если из совершенного изымается совершенное, лишь совершенное остается»¹²². По мнению Баладевы, это речение показывает, что ни Сам Бог, ни Его собственные манифестации при нисхождении не претерпевают никаких сущностных изменений. Поскольку формы Бога проявляются из Его полноты, в них нет необходимости; их цель — «игра» (*līlā*)¹²³. Каждая манифестация есть

¹¹⁷ Ш. Даса пишет: «С точки зрения вайшнавской теологии, *Бхагаван* ни в коей мере не есть лишь символ, указывающий на абсолютную истину. Рассматривать *Бхагавана* в духе религиозного символизма, как комплекс человеческих идей, указывающих на абстрактную трансцендентную реальность, означало бы наделять то, что по природе духовно, материальными атрибутами. Такая восходящая символизация безусловно избавляет от проблемы религиозного буквализма... Но, в соответствии с вайшнавской теологией, *Бхагаван* — не символ Божества, а Божество в буквальном смысле» (*Dasa, Shukavak N. Hindu encounter with modernity: Kedamath Datta Bhaktivinoda, Vaiṣṇava theologian. Los Angeles, 1999. P. 175*).

¹¹⁸ BrSmh 5.31. P. 50–51.

¹¹⁹ BrSmh 5.38. P. 74.

¹²⁰ BhgS 4. P. 14.

¹²¹ BhgS 39. P. 93.

¹²² BrhUp 5.1.1 / GBh 1.1.9. P. 14.

¹²³ В отличие от деятельности людей, деяния Бога ничем не обусловлены, они приносят Ему только блаженство, а потому о них можно говорить только как об «играх».

Сам Бог, принявший определенный облик согласно характеру конкретной *лилы*; в этом Он подобен актеру (*yathā nataḥ*). Актер испытывает наслаждение, полностью отождествляя себя с персонажем (*yasya tathābhūtaḥ san*); точно так же и Бог наслаждается в различных Своих *аватарах*¹²⁴. Наслаждаясь Сам, Бог стремится доставить удовольствие *бхактам*, представляя пред ними в том обличьи, в котором они хотят Его видеть. Джива ссылается на Мадхву, утверждающего, что *бхакты* видят Бога разным из-за того, что по-разному поклоняются Ему (*upāsānā-bhedād darśana-bhedaḥ*)¹²⁵, а также на «Нарада-панчаратру», где сказано: «Как драгоценный камень благодаря различию [граней] расцвечен синим, желтым и другими [цветами], так и Всепроникающий [Господь] принимает различные облики в зависимости от [способа] сосредоточения на [Нем]»¹²⁶. Все это осуществляется непостижимой энергией Бога (*acintya sva-gūṇa-śaktir eva kāraṇam iti bhāvati*)¹²⁷.

В трудах бенгальских мыслителей манифестации Бога подробно классифицируются. Мы коснемся этой классификации лишь вкратце. Есть три основных класса божественных форм: 1) Сам *Бхагаван*, Первообраз, не зависящий ни от чего другого (*svayaṁ-gūṇa*); 2) формы, тождественные *Бхагавану* по природе, но зависящие от Него (*tadekātmā-gūṇa*); 3) обычные существа, наделенные специальными полномочиями (*āveśa-gūṇa*)¹²⁸. Для примера мы рассмотрим только класс *тад-экатма*, который подразделяется на два рода: к первому (*vilāsa*) относится так называемая «четверичная манифестация» (*satur-vyūha*), а именно, Васудева, Санкаршана, Прадьюмна и Анируддха¹²⁹, выполняющие различные функции в материальном и запредельном мире. Так, согласно «Бхагавате», Васудева повелевает сознанием (*citta*), Санкаршана —

¹²⁴ BhgS 40. P. 95.

¹²⁵ MBrSBh 3.3.42 / Ibid. P. 93. См. также: GBh 3.3.42. P. 246.

¹²⁶ NrdPnc / BhgS 40. P. 96–97.

¹²⁷ BhgS 40. P. 96–97.

¹²⁸ SrV 4. P. 143. См. также: LghBh 1.14, 1.18 / CC Mdh (Vol. 8) 20.165 (коммент. Свами Прабхупады). P. 93; LghBh 1.18 / CC Mdh (Vol. 8) 20.373. P. 211; 165. P. 165.

¹²⁹ CC Mdh (Vol. 8) 20.186. P. 105. Подробнее всего учение о *выюхах* разработано в Панчаратре.

самоотождествлением (ahañkāra), Прадьюмна — умом (buddhi) и Анируддха — рассудком (manah)¹³⁰. Эти четыре проявляют еще четыре формы с таким же именами, которые, в свою очередь, дают начало еще двадцати четырем формам¹³¹. Ко второму роду (svāmīśa) относится шесть видов «нисшествий» (avatāra)¹³²: *пуруша-аватары* (puruṣāvatāra), *лила-аватары* (līlāvatāra), *гуна-аватары* (guṇāvatāra), *манвантара-аватары* (manvantarāvatāra), *юга-аватары* (yugāvatāra) и *шакти-авеша-аватары* (śakty-āveśāvatāra). Чтобы не задерживаться на этом, скажем, что *пуруша-аватары* участвуют в созидании мира¹³³; *лила-аватары* нисходят для выполнения различных специфических задач¹³⁴; *гуна-аватары* — это так называемая «индуистская троица» Брахма (творец мира)¹³⁵, Вишну (хранитель) и Шива (разрушитель). *Манвантара-аватары* и *юга-аватары* отвечают за определенные промежутки космических циклов¹³⁶; наконец, *шакти-авеша-аватары* — это то же самое, что и упоминавшиеся *авешы*, с той лишь разницей, что вместо обычного живого существа в такой роли выступает Сам *Бхагаван*¹³⁷.

Другой род манифестаций Бога — Его энергии. В предыдущей части исследования мы попытались прояснить значе-

¹³⁰ См., например: BrSmh 5.5. P. 10–12; а также BhgP 3 (pt. 2) 26.21–30. P. 455–464. Об этом см. также: De, *Sushil Kumar*. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. Calcutta, 1961(1942). P. 246.

¹³¹ Эти формы перечисляются у Кришнадасы (См.: CC Mdh (Vol. 8) 20.223–236. P. 124–130).

¹³² От avatṛ — «спускаться».

¹³³ О *пуруша-аватарах* см., например: BhgP 2 (pt. 1).8. P. 341–372.

¹³⁴ Так, например, Вараха («Вепрь») явился, чтобы поднять Землю из вод океана и убить демона Хираньякшу (BhgP 3(pt. 2).17–19. P. 1–88. О *лила-аватарах* см. также: BhgP 1.3. P. 141–200; 2.7. P. 359–446).

¹³⁵ В соответствии с «Бхагаватой», Брахма творит мир не самостоятельно, но благодаря созидательной силе, полученной от Вишну. Об этом см.: BhgP 3(pt. 2).9–12. P. 373–540; BhgP 2.4–6. P. 179–358.

¹³⁶ О *гуна-аватарах* см.: BhgP 10.88.33; о *манвантара-аватарах* см.: BhgP 8.1.5, 13; 10.8.13; 11.5.21–32.

¹³⁷ См.: *Swāmi Prabhupāda A. C. Bhaktivedānta*. Teachings of Lord Caitanya. Botany (Australia), 1988. P. 72–93; *Kapoor O. B. L.* The Philosophy... P. 101–107; *Narang S.* The Vaisnava Philosophy [according to Baladeva Vidyābhūṣana]. Delhi, 1984. P. 59–94. В исследовании С. Наранг даны «генеалогические таблицы» божественных форм.

ние понятия *шакти* в бенгальском вайшнавизме; так, оказалось, что *шакти* нераздельна со своим источником, что это сама его сущность, обращенная вовне, ее динамический аспект¹³⁸. Мы также пришли к понятию «непостижимой энергии» Бога, которая соединяет несоединимое¹³⁹ и выражает саму сущность Бога¹⁴⁰. Обратимся снова к этой теме.

Важнейшая характеристика Бога — обладание энергиями. В соответствии с Дживой, *Бхагаван* «наделен бесконечным разнообразием непостижимых *шакти*, укорененных в [Его] сущности»¹⁴¹. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», могущество (*vaibhāva*) *Бхагавана* подразделяется на *чит-шакти* (*cic-chakti*), *майя-шакти* (*māyā-śakti*) и *джива-шакти* (*jīva-śakti*)¹⁴². Другие их наименования, уже упоминавшиеся¹⁴³, соответственно, «внутренняя» энергия (*antaraṅgā-śakti*); «внешняя» энергия (*bahiraṅgā-śakti*) и «промежуточная» или «пограничная» энергия (*taṭasthā-śakti*)¹⁴⁴. «Внутренняя» энергия конституирует трансцендентную реальность, «внешняя» — чувственную реальность, «промежуточная» — единичные живые существа. При этом только первая исходит непосредственно от *Бхагавана*; источник двух других — *Парамаматман*¹⁴⁵.

«Внутренняя» энергия, или «энергия сущности» (*svaṅgūpa-śakti*)¹⁴⁶ — верховная; в ней выступает само «Я» Бога, Его личность¹⁴⁷. Эта энергия также троична и подразделяется в соответствии с тремя главными атрибутами Бога: бытием (*sat*), знанием (*cit*) и блаженством (*ānanda*)¹⁴⁸. В «Чайтанья-чаритамрите» говорится: «Сущность Кришны — бытие, зна-

¹³⁸ См.: Ч. 2. Гл. 2 исследования.

¹³⁹ См.: Ч. 2. Гл. 3 исследования.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ BhgS 101. P. 279.

¹⁴² CC Mdh (Vol. 8) 20.149. P. 82.

¹⁴³ См.: Ч. 2. Гл. 2 исследования.

¹⁴⁴ CC Mdh (Vol. 2) 6.160. P. 285.

¹⁴⁵ См.: De, *Sushil Kumar*. Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calcutta, 1960. P. 110.

¹⁴⁶ То есть обнаруживающая сущность (*svaṅgūpa*) Бога.

¹⁴⁷ См.: *Brahmachari, Karun Krishna*. The concept... P. 104; а также: *The Padyāvalī* by Rūpa Gosvāmin / Ed. by S. K. De. Dacca, 1934. P. lvi (Introd.).

¹⁴⁸ BhgS 99. P. 270.

ние и блаженство; а потому и энергия [Его] сущности имеет три формы»¹⁴⁹. Эти атрибуты абстрактны, но они конкретизируются в трех аспектах верховной энергии, которые получают название «поддерживающей» (*sandhinī*), «познающей» (*saṁvit*) и «радующей» (*hlādinī*)¹⁵⁰. Все они составляют единство и пребывают в Боге. Джива характеризует их, восходя от низшей к высшей (*kramād utkarṣeṇa*): «...та [энергия], посредством которой [*Бхагаван*], предстающий [в Ведах] как Бытие по природе, поддерживает [собственное] существование и дает возможность [другим] поддерживать [их существование], которая охватывает все пространство, время и вещи, есть поддерживающая. Подобно этому, та [энергия], с помощью которой [*Бхагаван*], обладающий природой Знания, познает [Сам] и наделяет [других] способностью познавать, есть познающая. Точно так же и та [энергия], которая есть более совершенная форма познающей [энергии], та, с помощью которой [Он], Кто есть Блаженство по сути, постигает [Свое] блаженство [Сам] и позволяет [другим] постигать его, есть радующая. Так следует [их] различать»¹⁵¹. Нетрудно заметить, что в этих энергиях выражены три упоминавшиеся аспекта всякого энергийного бытия: творческий или деятельный (*sandhinī*), когнитивный (*saṁvit*) и волитивный (*hlādinī*)¹⁵².

Эти характеристики получают дальнейшее развитие. В «Чайтанья-чаритамрите» говорится: «Сущностный аспект поддерживающей энергии зовется “чистейшим бытием”, на котором покоится бытие [Самого] *Бхагавана*»¹⁵³. Согласно Дживе, благодаря «чистейшему бытию» (*viśuddha-sattva*), манифестация сущности Бога становится возможной; помимо этого, «чистейшее бытие» проявляет обитель *Бхагавана* (*bhagavad-dhāma*). С прибавлением функций, связанных с познанием, поддерживающая энергия трансформируется в познающую (*jñāraṇa-jñāna-vṛttikatvāt saṁvit*)¹⁵⁴. У Кришнадаасы

¹⁴⁹ CC Mdh (Vol. 3) 8.154. P. 185.

¹⁵⁰ CC Mdh (Vol. 3) 8.155. P. 185, а также: CC Mdh (Vol. 2) 6.158. P. 284.

¹⁵¹ BhgS 99. P. 271.

¹⁵² См.: Ч. 2. Гл. 2 исследования.

¹⁵³ CC Adi (Vol. 1) 4.64. P. 271.

¹⁵⁴ BhgS 99. P. 271.

сказано: «Сущность поддерживающей энергии — знание Кришны как *Бхагавана*. Знание *Брахмана* и всего прочего зависят от него»¹⁵⁵. Согласно «Бхагавате», которую цитирует Джива, *Бхагаван* есть «полнота» или «сгущение» «чистейшего знания» (*viśuddha-vijñāna-ghana*)¹⁵⁶. Конкретизируется также и понятие радующей энергии. По Дживе, ее природа — *бхакти*, также имеющая два аспекта: в Боге — это способность инициировать по отношению к Себе преданность и любовь, в живом существе — преданное служение Богу¹⁵⁷. Различение между энергийными манифестациями конституирует внутреннюю форму самой сущности Бога: благодаря этим трем энергиям она обнаруживает себя как тело (*mūrti*) или «благословенный образ» (*śrī-vigraha*) Бога. Образ — не внешний по отношению к *Бхагавану*, сама Его сущность нескрыто выступает в нем (*āvaraṇa-śūnyaḥ saṁ prakāśate*). Обликом наделены и энергии. Согласно Дживе, есть два их состояния: они могут выступать либо только как *шакти* (*kevala-śakti-mātratvena*), т.е. неотделимые от Бога силы, атрибуты и т.д.; либо как божества — олицетворения и одновременно повелители *шакти* (*tad-adhīṣṭhātṛ-gūratvena*). В соответствии с этим, энергия сущностной природы Бога получает облик Его супруги — Лакшми¹⁵⁸. Так, благодаря энергийным манифестациям, сущее становится внутренне различным и персонифицируется.

Идея энергийно манифестирующей сущности Бога окончательно конкретизируется в образе Радхи и Кришны. Кришнада са говорит: «Радха — совершенная энергия, Кришна — совершенный ее обладатель; как утверждают *шастры*, эти двое нераздельны. Нераздельны — как мускус и его аромат, как огонь и [его] сияние — нет [в Них] никакого различия»¹⁵⁹. Радха олицетворяет «энергию сущности» Бога в ее кульминации. В Радху включаются все женские божества, фигурирующие в священных текстах. Согласно Дживе, Она превосходит их всех, поскольку в Ней любовь к Кришне достигает

¹⁵⁵ CC Adi (Vol. 1) 4.67. P. 273.

¹⁵⁶ BhgP 10.37.22 / BhgS 99. P. 269.

¹⁵⁷ BhgS 99. P. 271.

¹⁵⁸ Ibid. P. 276.

¹⁵⁹ CC Adi (Vol. 1) 4.96–97. P. 287.

высшего предела (*tasyām eva premoṭkarṣa-parama-kaṣṭhāyā*)¹⁶⁰. Так сущее проходит путь от лишнего характеристик *Брахмана* до «Божественной четы»¹⁶¹, и в качестве абсолютной реальности — реальности в ее конечном осуществлении — выступает абсолютная Личность.

Обычные живые существа (*jīva*) относятся к подразделению энергийного бытия, называемому «пограничной энергией» (*taṭastha-śakti*)¹⁶². Интересно само понятие, которым оно обозначается. Буквально *taṭastha* значит «стоящий на берегу» или «на склоне»¹⁶³. С.Дасгупта переводит понятие *taṭastha-śakti* как «несвязанная энергия» (*disengaged power*) или «нейтральная энергия» (*neutral power*)¹⁶⁴, что представляется не-

¹⁶⁰ KrsnS 189. P.513.

¹⁶¹ Нужно добавить, что помимо Радхи, Лакшми, *гопи* (*gorī*) и других женских божеств, энергия сущностной природы Бога предстает в форме таких трансцендентных реалий, как Его обитель (*dhāma*), Его имя (*pāma*), спутники (*paṇikara*) и т.д., останавливаться на которых у нас нет возможности.

¹⁶² Учение об индивидуальном живом существе занимает в учениях вайшнавских школ то же самое место, что и учение о человеке в христианской теологии. Вместе с тем, из-за различия между учением о тварности в христианстве и субстанциальным монизмом веданты, представление о единичном живом существе в теистической веданте не совпадает ни с христианским представлением о человеке, ни даже с христианским представлением о душе. Отсюда и основные проблемы, на решение которых затрачивается больше всего интеллектуальных усилий. В христианской теологии и философии это проблема преодоления онтологического разрыва между Богом и тварью, их воссоединения (например, с помощью учения о Софии); в вайшнавской веданте — проблема сохранения различий между Богом, с одной стороны, и живыми существами и миром — с другой (например, с помощью учения о непостижимой единораздельности). Другое различие: христианская теология озабочена поисками метафизической природы человека, единой для телесного и душевного аспектов его бытия (См., например: *Августин*. О граде Божием. М.; Минск, 2000. С. 648–649; а также: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 314–315; *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 168–171; *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. СПб., 2000. С. 238–239 и т.д.). В веданте метафизическая сущность — *джива*, представление же о человеке почти целиком связано с эмпирией. Но, как будет видно дальше, это несовпадение между христианской теологией и ведантой, так разительно выступающее в «теологии сущего», отчасти преодолевается в «теологии опыта», т.е. в учении о *бхакти*.

¹⁶³ *Taṭa* — «берег», «склон»; *stha* — «стоящий», «находящийся» (См.: *AmrK 1.9.7*. P. 95).

¹⁶⁴ *Dasgupta, Surendranath*. A History... Vol. 4. P. 21, 421.

точным, поскольку, согласно бенгальским мыслителям, живое существо не может быть ни «несвязанным», ни «нейтральным»¹⁶⁵, так как всегда несвободно (*asvatantra*). Согласно Дживе, «пограничность» (*taṭasthatva*) его объясняется тем, что, несмотря на принадлежность к «внутренней энергии», оно, в отличие от Бога, подвластно *майя-шакти* — вводящему в заблуждение аспекту «внешней энергии» (*māyā-śakti-atītavāt*)¹⁶⁶. Сущностно принадлежа к «внутренней» энергии *Бхагавана*, живое существо вызывает естественное стремление соединиться с ней, но из-за слабости и ограниченности соскальзывает вниз, в царство материальной природы (*hina-śaktitvāt prakṛity-āviṣṭaḥ*)¹⁶⁷, как человек, потерявший равновесие на склоне. Таким образом, живое существо всегда находится либо под властью «внутренней энергии», либо «внешней» — третьего не дано; нейтральное и абстрактно свободное состояние ему не свойственно; его свобода — это свобода выбирать между запредельным и посюсторонним миром; источник же ее — способность пребывать как в том, так и в другом. Пытающийся «стоять на берегу» (*taṭa-stha*), удерживаясь на границе, соединяющей воду и сушу, в действительности находится то в воде, то на суше — из-за набегающих и откатывающихся волн. Поэтому перевод «пограничная энергия» представляется нам более точным.

Согласно принципу единораздельности, живое существо одновременно и тождественно Богу, и отлично от Него¹⁶⁸. Поскольку каждая форма энергийного бытия имеет собственную специфику единораздельности, рассмотрим, как конкретно этот принцип действует в случае живого существа. Остановимся вначале на тех его характеристиках, которые свидетельствуют о принадлежности к природе Бога. Напомним, что бенгальские мыслители соотносят живое существо

¹⁶⁵ О. Б. Л. Капур тоже не согласен с переводом Дасгупты (См.: *Karoor O. B. L. The Philosophy...* P. 132, note).

¹⁶⁶ PrmS 37. P. 134.

¹⁶⁷ PrmS 1. P. 19.

¹⁶⁸ См., например: PrmS 41. P. 141; 42. P. 142; 44. P. 142–143; CC Mdh (Vol. 2) 7.117–120. P. 106–112. См. также: *Narang S. The Vaisnava Philosophy*. P. 76.

не с *Бхагаваном*, а *Параматманом*, которому оно сопутствует в качестве «пограничной» энергии (*paramātma-pari-kāreṣu jīvas tasya sa tatāstha-lakṣaṇam*)¹⁶⁹. Эта связь вечна: *Параматман* — постоянный спутник и свидетель дел и помыслов живого существа, его «неузнанный друг» (*avijñāta-sakha*)¹⁷⁰; и он остается таковым, даже когда живое существо попадает под власть *майи*. Связь же с *Бхагаваном* становится возможной только тогда, когда живое существо, попадая из разряда «пограничной энергии» в разряд «внутренней», изменяет свой онтологический статус. Освобожденное живое существо уже не относится к «пограничной» энергии, но становится частью *сварупа-шакти*¹⁷¹.

Бенгальские мыслители отграничивают метафизическое живое существо от эмпирических представлений о нем. Джива приводит слова Джаматри, одного из предшественников Рамануджи: «Живое существо — не бог, не человек, не зверь, не бездвижное [растение. Оно] безусловно отлично от тела, чувств, ума, *праны* и рассудка. [Оно] не бессознательно, не изменчиво, не ограничено одной только познавательной способностью»¹⁷². Эти характеристики отличают живое существо как от «грубого» тела (*sthūla-śarīra*), состоящего из пяти материальных элементов — земли (*bhūmi*), воды (*āpas*), огня (*anala*), воздуха (*vāyu*) и *акаши*, так и от «тонкого» (*liṅga-śarīra*) — из рассудка (*manas*), ума (*buddhi*) и принципа самоотождествления (*ahaṁkāra*)¹⁷³. Баладева полемизирует с ньяей и вайшешикой, которые относят к атрибутам живого существа обычное мирское желание, радость и т. д. «Если же [утверждают,] что желание и прочее — атрибуты живого существа... — говорит он, — то [мы, напротив, скажем, что] эти атрибуты в действительности принадлежат уму, обнаруживая себя через его посредство»¹⁷⁴.

¹⁶⁹ PrmS 19. P. 79–80.

¹⁷⁰ BhgP 4 (pt. 2) 28.53. P. 655.

¹⁷¹ На это указывает С. К. Дэ (См.: *De, Sushil Kumar. Bengal's Contribution...* P. 112).

¹⁷² PrmS 19. P. 80–81.

¹⁷³ BhG 7.4. P. 197.

¹⁷⁴ GBhBh 13.6 /BhG. P. 353.

Вслед за негативными характеристиками следуют позитивные. Согласно Джаматри, «[живое существо] — само-являющееся, единое; [это] индивидуальная сущность... по природе сознаящая и блаженная»¹⁷⁵. Наиболее фундаментальная из этих характеристик — первая, обозначенная труднопереводимым термином *svayaṁ-prakāśa*, который мы условно передаем здесь как «само-являющееся»¹⁷⁶, и которая отличает сознующую субстанцию от бессознательной (*jaḍa*). Явление может быть либо акцидентальным, не присущим являющейся субстанции и зависящей от другого; либо присущим самой субстанции, которая в этом случае может самостоятельно являть как себя, так и иное, и тогда она «само-являющаяся». «[Это] подобно тому, — говорит Джива, — как светильник светит глазам, самостоятельно являя как себя, так и отличное [от себя,] в отличие от глиняного горшка и прочих [бессознательных объектов], для явления которых необходимо и то и другое (т.е. и глаз и светильник. — С.В.). Таково “само-являющееся”. То же, что [ничего] самому себе не являет, называется бессознательным. Но живое существо являет самому себе и себя и иное; вследствие этой способности являть [оно есть] самоеявление самому себе. Именно поэтому говорится, что [оно] есть сознание по природе»¹⁷⁷. По Баладеве, главная характеристика живого существа в том, что оно есть и сознание и сознаящий (*jñāna-jñātṛ-svaṁrūpa*). Поскольку такова же и природа Бога (*cid-eka-rūpaṁ*), эта характеристика служит главным указанием на их единство.

Предыдущие характеристики были качественными, но живое существо наделяется также и количественными характеристиками, в которых отчетливо выступает его ограниченность и, тем самым, отличие от Бога. «Поэтому, — говорит Джива, — для тех, кто ищет знаний, *шастры* говорят о един-

¹⁷⁵ PṛmS 19. P. 80–81.

¹⁷⁶ Скорее всего, наиболее близким по значению термином европейской философии будет здесь «апперцепция» — в лейбницевском смысле, а именно, как рефлексивное познание внутреннего состояния, воспроизводящего внешние вещи (См.: Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 406).

¹⁷⁷ PṛmS 27. P. 93. См. также: Приложение 3, примеч.

стве; для тех же, кто стремится к *бхакти*, — о раздельности»¹⁷⁸. Бенгальские мыслители отвергают учение последователей адвайты о том, что живое существо — это отражение *Брахмана* (*pratibimba*)¹⁷⁹, а также о том, что индивидуальное бытие — следствие временных иллюзорных ограничений (*upadhi*), которые устраняются, полностью стирая различие между живым существом и Богом¹⁸⁰. Баладева говорит: «Оба эти учения, самочинно созданные другими — [учение] об отражении и [учение об иллюзорных] ограничениях — знающие опровергают [аргументом] о вездесущности и не-объектности [*Брахмана*]»¹⁸¹. Иными словами, поскольку *Брахман* вездесущ, Ему не в чем отражаться¹⁸²; поскольку же он непространствен, его невозможно ограничить. «[И потом — сама] недвойственность, о которой ты учишь, — обращается Баладева к воображаемому адвайтисту, — отлична [она] от *Брахмана* или нет? Если первое — то тогда [ты сам] впадаешь в двойственность; если второе — то [ты] доказываешь то, что и так уже доказано в *шрути* (т.е. ты сам соглашаешься, что недвойственность противоречит *шрути*. — С.В.)»¹⁸³.

Выше уже говорилось о том, что в бенгальском вайшнавизме соотношение живого существа и Бога, как правило, рассматривается в понятиях части и целого¹⁸⁴. Но живые существа — это «отделенные части» (*vibhinnāṁśa*) *Бхагавана*, в отличие от Его «собственных частей» (*svāṁśa*) — *аватар*¹⁸⁵. *Аватары* ограничены лишь в степени явленности божествен-

¹⁷⁸ PrmS 37. P. 137.

¹⁷⁹ Учение о живом существе как об «отражении» Бога (*bimba-pratibimba-vāda*) есть и у Мадхвы, но трактуется оно по-иному, чем в адвайте (См.: *Sharma B. N. K. Philosophy of Śrī Madhvācārya*. Delhi, 1991 (3d ed.). P. 28–31).

¹⁸⁰ Так, согласно Свами Мукхьянанде, когда человек сосредоточен на себе, он — обычное живое существо, когда же он сосредоточен на *Брахмане*, он — Бог (*Mukhyānanda, Swami. The Concept...* P. 312).

¹⁸¹ PrmR 4.8. P. 46.

¹⁸² Об этом см. также: GBh 2.1.22. P. 103–104.

¹⁸³ PrmR 4.9. P. 47.

¹⁸⁴ В отличие от материальной природы, о связи которой с Богом бенгальские мыслители предпочитают рассуждать в терминах причинности (См.: Ч. 2. Гл. 2 исследования).

¹⁸⁵ CC Mdh (Vol. 8) 22.9. P. 324.

ных атрибутов; живые существа ограничены также и в могуществе. «Если бы [каждое] живое существо, обладающее телом, в действительности было неограниченно могущественным, — говорит Джива, — то из-за равенства и в силу невозможности взаимопроникновения, они бы [все] пытались властвовать, и не было бы порядка. Верховный Господь — владыка, живое существо [Ему] подвластно; это утверждение Вед нерушимо — такова суть...»¹⁸⁶. Поскольку живое существо — реальность метафизическая (*pāramārthika*), а не эмпирическая (*vyavahārika*), его «частичность» (*aṁśatva*) — не результат иллюзорных органичений; она сохраняется даже по достижении освобождения¹⁸⁷. В одном из диалогов «Чайтанья-чаритамриты» живое существо характеризуется как «проникаемое» (*vyāra*), а Бог — как «проникающее» (*vyāra*)¹⁸⁸. Если следовать значению этих терминов, взятых из навья-ньяя, то первое выступает по отношению ко второму, во-первых, как иное, во-вторых, как целиком заполненное, в третьих — как ограниченное. Так, например, дым отличен от огня, всегда проникаем огнем и в то же время не присутствует везде, где есть огонь¹⁸⁹. Вместе с тем, живое существо выступает «проникающим» по отношению к собственному телу: оно освещает его, как светильник (*dīpa-vat*) светом сознания¹⁹⁰, питает его, как лекарство (*mahaṣadhi*)¹⁹¹, освежает, как ароматная капля сандалового масла¹⁹². Но будучи локализовано в теле и ограничено им (*eka-deśa-stha*), оно неспособно воспринимать изнутри другие тела. Поэтому живое существо только подобно Богу, но никак не равно Ему. Даже хотя оно, как сознающее, и возвышается над неодушевленными объектами, его существование целиком зависит от Бога. Как драгоценный камень, который не светит, если на него не

¹⁸⁶ PrmS 34. P. 122–125. Ср. с характеристиками, которые дает Рамануджа (Ч. 2. Гл. 3 исследования).

¹⁸⁷ PrmS 37. P. 135–136. См. также: PrmS 47. P. 153–154.

¹⁸⁸ CC Mdh (Vol. 4) 10.168. P. 191.

¹⁸⁹ См.: Инголс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975. С. 31–32.

¹⁹⁰ PrmS 28. P. 95–96.

¹⁹¹ PrmS 33. P. 115.

¹⁹² GBh 2.3.22. P. 154. См. также: GBhBh 2.19, 7.3 / BhG. P. 43, 197.

падает свет солнца; как ветер, который получает свой аромат от земли, живое существо без Бога неспособно проявлять признаки жизни¹⁹³.

Как было показано, важнейшее отличие живого существа от Бога, проистекающее из его «пограничной» природы, состоит в том, что оно способно попадать под влияние «внешней» энергии. Но отнюдь не все существа находятся в материальном мире. Джива говорит: «Есть два типа [живых существ]. Одни извечно обращены к *Бхагавану*, другие — извечно отвращены от Него: одни вследствие своего способа существования обладают знанием о Нем, другие — нет»¹⁹⁴. Причина падения одних и вечного совершенства других — свобода выбора, идея которого выражена в понятии «пограничности». В целом «механизм» падения следующий: благодаря некоторой степени свободы, у живого существа может возникнуть желание быть независимым от Бога, что и приводит его в соприкосновение с «внешней» энергией, поскольку в регионе «внутренней энергии», где главным принципом бытия служит *бхакти*, это желание неосуществимо. При этом присущее живому существу знание подлинной сути вещей из-за воздействия *майи* деформируется. *Майя* действует двояко: как инструментальная (*nimitta-māyā*) и как материальная причина (*upādāna-māyā*) нахождения живого существа в мире¹⁹⁵. В инструментальном аспекте *майя* выступает как знание (*vidyā*) и невежество (*avidyā*). Как знание, она облегчает страдание живого существа и пропускает через себя свет, принадлежащий не ей, но энергии сущностной природы Бога; как невежество — вводит живое существо в заблуждение и принуждает страдать. *Майя*-невежество выступает двояко: как «покрывающая» (*āvaraṇātmikā*) и как «выталкивающая» (*vikṣepātmikā*). «Первая из них, — говорит Джива, — находясь непосредственно поверх живого существа, скрывает от

¹⁹³ PrmS 101. P. 282–283.

¹⁹⁴ PrmS 47. P. 148. См. также: Bhg 15.16–17. P. 401–402; CC Mdh (Vol. 8) 22.11–12. P. 326.

¹⁹⁵ CC Mdh (Vol. 8) 20.271. P. 149.

него присущее ему по природе знание; вторая действует, не деляя его знанием, отличным от того, [что ему присуще]»¹⁹⁶.

Это приносит живому существу фундаментальную обусловленность. В «Чайтанья-чаритамрите» говорится: «Забывшее Кришну живое существо извечно обращено вовне, поэтому *майя* [ввергает] его в *сансару*, заставляя страдать»¹⁹⁷. Обретя в материальном мире тело, оно ложно идентифицирует себя с ним, а также со своим эмпирическим «я». Из-за этого живое существо впадает в двойственность жизни — смерти, страдания — удовольствия и т.д., поскольку, согласно Дживе, «двойственность присутствует везде, где царит *майя*»¹⁹⁸. В результате живое существо вынуждено вращаться в колесе *сансары* (*saṁsāra*), переходя от низших видов жизни к высшим, и наоборот. Этот процесс живо описан в «Чайтанья-чаритамрите»: «То подымаясь на небеса, то опускаясь в ад, [живое существо] подобно наказуемому, которого царь окунает в реку»¹⁹⁹.

«Внешняя» энергия»²⁰⁰ (*bahiraṅgā-śakti*), она же *майя* (*māyā*), или *майя-шакти* (*māyā-śakti*), именуется так, разумеется, не потому что пространственно находится вне Бога; ведь согласно, например, «Гите», Бог всеохватен (*mayā tatam idaṁ sarvaṁ*)²⁰¹. «Внешняя» она потому, что не обнаруживается там, где Бог обнаруживает Свою сущность²⁰². Вместе с тем, бенгальские мыслители часто характеризуют «внешнюю» энергию в пространственных терминах. Так, согласно «Чайтанья-чаритамрите», «внешняя» энергия удалена Богом от Его «энергии сущности» (*svaṅgā-śakti māyā dūra kaila*)²⁰³.

¹⁹⁶ PmS 54. P. 16. См. также: BhgS 99. P. 268.

¹⁹⁷ CC Mdh (Vol.8) 20.117. P.59. См. также: CC Mdh (Vol.8) 22.13. P.327.

¹⁹⁸ BhgS 20. P. 59.

¹⁹⁹ CC Mdh (Vol. 8) 20.118. P. 60.

²⁰⁰ Во второй части исследования уже шла речь о метафизической природе материального мира и его связи с Богом; в этой части мы затронули структуру «внешней энергии» в ее соотношении с живым существом. Осталось осветить лишь некоторые аспекты данной темы.

²⁰¹ BhG 4.9. P. 123; а также: BhG 4.7. P. 122.

²⁰² BhgS 27. P. 72.

²⁰³ CC Mdh (Vol. 8) 20.361. P. 205.

Ее нет и в обители *Бхагавана* — запредельных мирах Вайкунтхи²⁰⁴: «*Майя* вечно пребывает на берегу [окружающего Вайкунтху] Причинного океана, [ей] нет пути внутрь его границ, в Запредельные небеса»²⁰⁵. Объясняя положение, которое занимают «внешняя» энергия и живые существа по отношению к Богу, Джива Госвами использует метафору: «В действительности, — говорит он, — то единое высшее сущее распространяет [Себя] во всем с помощью непостижимой энергии сущностной природы четвероюко — в форме [Своей] сущности, в форме [манифестаций] могущества этой сущности, в форме живых существ и *прадханы* — подобно солнцу, сиянию внутри солнечной орбиты, лучей снаружи этой орбиты, а также видоизмененного отражения [солнца]»²⁰⁶.

Разделяемое бенгальскими вайшнавами учение о творении мира отчетливо показывает его связь с санкхьей в ее теистическом варианте²⁰⁷. По мнению С.Дасгупты, в «*Бхагавате*» выражена попытка дать синтез различных вариантов санкхьи, который разрешил бы существовавшие между ними противоречия²⁰⁸. Различие же между санкхья-даршаной и санкхьей «*Бхагаваты*» в том, что первая признает *пракрिति* независимым сущим (*tattva*), вторая — зависимой от Бога его «внешней» энергией, а также в том, что для первой *прадхана* — это и материальная и инструментальная причина, а для второй — только материальная²⁰⁹. По «*Бхагавате*», творение осуществляется в два этапа: на первом этапе в роли творца выступает *Параматман*, на втором — Брахма, первое сотворенное существо. Вначале материального мира нет, есть только Бог.

²⁰⁴ BhgP 2.9.10 / CC Mdh (Vol. 8) 20.268. P. 148

²⁰⁵ CC Mdh (Vol. 8) 20.269. P. 148.

²⁰⁶ BhgS 16. P. 47; см. также: CC Mdh (Vol. 9) 25.116–117. P. 359.

²⁰⁷ См., например: BhgP 2.5. P. 235–289; 3 (pt. 2) 26. P. 427–505; 11 (pt. 2) 22. P. 417–475; 11 (pt. 2) 24–25. P. 531–585; BhG 14, 17–18; а также: Махабхарата. Вып. V. Кн. 1. Мокшадхарма (Основа освобождения) / Пер. и предисл. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1983. С. 36–86, 126–136, 225–303. Помимо этого, см.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна (Санкхья-карика), Гаудапада (Санкхья-карика-бхашья), Вачаспати Мишра (Таттва-кауmundи) / Подг. изд. В. К. Шохина. М., 1995. С. 26–29. А также: *Dasgupta, Surendranath. A History...* Vol. 4. P. 24–50.

²⁰⁸ *Dasgupta, Surendranath. A History...* Vol. 4. P. 47.

²⁰⁹ См.: *Kapoor O. B. L. The Philosophy...* P. 145.

«Внешняя» и «пограничная» энергии (материальная природа и живые существа) в «тонком» состоянии покоятся в теле Махавишну, или «Вишну, возлежащего на причинных водах» (kāraṇodakaśayī-viṣṇu). Сострадая беспомощным живым существам, Махавишну как бы издалека бросает взгляд на материальную природу (dūra haite... kare māyāte avadhāna)²¹⁰. Этот взгляд выводит ее из инертного состояния, и она производит из себя бесчисленные миры. При этом Махавишну Сам не касается *прадханы* — соприкосновение происходит между ней и особой «отраженной» манифестацией Его тела (svāṅga-viśeṣābhāsa-gūṇe), в роли которой выступает Шива²¹¹. До этого акта материальная природа никак себя не обнаруживает: «Из-за равновесия в ней трех *гун* [она] может быть квалифицирована [только как] непроявленная»²¹², — говорит Джива. Но вместе с взглядом Махавишну в нее, подобно семени, входят живые существа вместе со своими желаниями и последствиями прошлых деяний, вследствие чего *прадхана* проявляет потенциально присутствовавшие в ней характеристики.

Дальше творение разворачивается согласно общей схеме теистической санкхьи (мы ее затронем лишь в общих чертах). Благодаря вмешательству Бога в материальной природе начинается отсчет времени и из *прадханы* образуется отчасти уже обладающий сознанием (cid-acid-miśrita) *махат* — «закваска», в которой возникает принцип самоотождествления (ahamkāra), взаимодействующий с каждой из *гун*, пришедших в движение из-за влияния времени (kālād guṇa-vyatikaraḥ)²¹³. От соприкосновения *ахамкары* с *самтвой* возникает рассудок; от соприкосновения с *раджасом* — ум, органы восприятия (jñānendriya) и органы действия (karmendriya); от соприкосновения с *тамасом* — звук, тактус, форма, вкус и запах вместе с соответствующими им «грубыми» элементами (*акаша*, воздух, огонь, вода и земля)²¹⁴. Затем в каждый из миров входит другая манифестация Вишну (garbhodakaśayī-viṣṇu).

²¹⁰ CC Adi (Vol. 1) 5.65. P. 429.

²¹¹ См.: BrSmh 5.10 вместе с комментарием Бхактисиддханты Сарасвати.

²¹² PrmS 55. P. 162.

²¹³ BhgP 2.5.22. P. 263.

²¹⁴ BhgP 3 (pt. 2) 26.27–48. P. 461–483.

Этот второй Вишну порождает первое существо — четырехликого Брахму. Лотос, в котором появляется Брахма, содержит совокупность уже проявленных, но еще не оформленных элементов мира. Вишну наделяет Брахму силой, чтобы тот мог творить дальше²¹⁵.

Далее следует вторая стадия созидательного процесса, когда Бог действует уже не непосредственно, но через Брахму, который создает для живых существ тела — богов, демонов, людей, животных и т.д.²¹⁶, благодаря чему живые существа получают возможность осуществить свои желания и получить результаты прошлых поступков. Брахма также дает живым существам закон в форме Вед²¹⁷. Затем в сердце каждого существа входит третья манифестация Вишну, становясь его Внутренним Управителем (*antaryāmi*).

В соответствии с планом «теологии сущего» нам осталось рассмотреть представления бенгальских вайшнавов о природе времени и деятельности. Как пишет Дж.Эббот, «время в индийской мысли — не абстрактная мера, но нечто совершенно реальное и конкретное, наделенное силой, как и любое сущее»²¹⁸. Время — субстанция, а не пустая форма созерцания²¹⁹. Согласно бенгальским мыслителям, время энергично (*kāla-śaktiḥ*), но не имеет облика (*gūpa-rahitaḥ*)²²⁰; оно обнаруживает себя в модусах временности (*kālatva*) — в настоящем, прошедшем и будущем; в последовательности и синхронности, а также в возникновении следствий. Несмотря на разнообразие модусов, время едино и неделимо. Как говорит Баладева, «одно и то же время может быть причиной в одном месте [появления] листьев и цветов, в другом — опадания листвы; у одного [человека] — отрочества, у другого — юности...»²²¹. Поскольку время неделимо и связано со всем в

²¹⁵ BhgP 3 (pt. 1) 9. P. 373–432.

²¹⁶ BhgP 3 (pt. 1) 10. P. 433–457; 12. P. 493–541.

²¹⁷ BhgP 3 (pt. 1) 12.37–48. P. 525–531.

²¹⁸ Abbot J. *Indian Ritual and Belief. The Keys of Power*. New Delhi, 1984. P. 251.

²¹⁹ Schayer, Stanislaw. *Contribution to the problem of time in Indian Philosophy*. Krakow, 1938. P. 1.

²²⁰ PrmS 105. P. 309.

²²¹ GBh 3.3.58. P. 259.

мире, оно вечно и всепроникающе²²². По Дживе, время — манифестация движений (*ceṣṭā*) Бога; открытие и смежение Его век (*nimeṣonmeṣa-gūpa*); отсюда происходят все временные периоды и промежутки. Шридхара Свами сравнивает время с направляющей нитью (*sūtravat sūtram*), поскольку под его контролем находится всякая активность в мире²²³. Время — «provokator» (*kṣobhaka*), выводящий из равновесия *гуны*: «Из-за того, что *пракриту* возбуждается под влиянием времени, *самтвы*, [*раджас* и *тамас*, прежде неразличимые,] разделяются»²²⁴, — говорит Джива. Вместе с тем, время — комбинирующий фактор, который сводит воедино дискретные элементы мира, осуществляя саму его возможность²²⁵. Время также — причина обусловленности живых существ: из-за того, что оно пролетает как молния (*vidyud iva*), живое существо вечно испытывает разлад с самим собой.

Несмотря на могущество, время бессознательно (*jaḍa*) и потому всецело зависит от Бога, который есть «время времен» (*kāla-kāla*). Хотя время и выводит из равновесия *гуны*, в этом отношении оно оказывается одного с ними ранга. Джива говорит: «Под воздействием *майи*, которая всегда следует за Ним, совершенно свободно играющим, в согласии с Ним, время приводит в движение безначальную цепь результатов всей мировой деятельности. [Но] из-за того, что природа [времени] определяется его собственным действием, [оно само] оказывается движимым, попадая под влияние *гун* — *самтвы* и других»²²⁶. Но время — не то же, что *гуны*; скорее, оно слуга *гун*, «слуга слуг» (*bhṛtyo' pubhṛtyaḥ*), или их отражение (*ābhāsa*), повторяющее их свойства²²⁷; оно имеет влияние только внутри материального мира, ему не подчинены ни Бог,

²²² VdntS 5.1. P. 76.

²²³ VsnP 1.9.44–45 / BhgS 100. P. 278; см. также: BhgP 3 (pt. 1) 6.1–3. P. 249–251.

²²⁴ BhgS 10. P. 29.

²²⁵ Интересно, что С. Дасгупта оценивает эту мысль Дживы Госвами как «странную идею», «нечто совершенно новое в истории индийской философии», и выражает сожаление о том, что в дальнейшем она не получила развития (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P. 23–24*).

²²⁶ PrmS 100. P. 280.

²²⁷ Ibid. P. 281–282.

ни Его «внутренняя» энергия²²⁸. Время в его властном аспекте полностью отсутствует в свободной от *гун* запредельной обители Бога. «Таким образом, — говорит Джива, — вследствие отсутствия *раджаса* там нет созидания; вследствие отсутствия *тамаса* [там] нет разрушения, а поскольку [там] нет материальной *самтвы*, все [там] выказывает природу бытия, знания и блаженства. Причина этого в том, что, [по словам “Бхагаваты”²²⁹,] там “не властвует время”... Поэтому там, где воздействие времени, являющееся причиной шести видоизменений (т.е. рождения, роста, зрелости, воспроизводства, старения и умирания. — С.В.), никак не осуществляется, эти [шесть видоизменений] вообще отсутствуют»²³⁰.

С другой стороны, ясно, что в обители *Бхагавана* отсутствует не время вообще, а только время, как фактор, причиняющий страдание; все достижимо там здесь и сейчас, т.е. там отсутствует прошлое как ушедшее и будущее как недостижимое. Согласно «Брахма-самхите», обитель Бога — это место, «где, как говорят, не уходит [безвозвратно] и полмгновения времени»²³¹. Время поэтому двояко²³². Джива ссылается на два предложения «Бхагаваты»²³³. В одном говорится, что время — двадцать пятый, структурирующий элемент мира (*sanniveśaḥ... yaḥ kālaḥ rāṇsa-viṁśakaḥ*); в другом — что время — внушающее страх проявление божественного могущества (*prabhāvaṁ rauṇusaṁ grāhuḥ kālam eke yato bhayaṁ*). «Здесь, — говорит Джива, — [Капила] высказывается [о времени] в двух смыслах: как о том, что имеет природу божественного атрибута, и как о том, что косвенно относится к *майе*. Главный смысл здесь в том, что мощь Его движений [служит] лишь к блаженству *бхакт*. Про-

²²⁸ BhgS 100. P. 278.

²²⁹ BhgP 2.9.10. P. 504.

²³⁰ BhgS 10. P. 29.

²³¹ BrSmh 5.56. P. 102.

²³² На эту особенность, характерную для индийской мысли, указывает С. Шайер. «Таким образом, — пишет он, — в индийской философии время и пространство занимают срединное место на шкале между духовной и грубо материальной субстанциями; с первой их объединяет тонкость и вечность, со второй — лишенность сознания (*acetanatva*) и неспособность воспринимать (*jaḍatva*)» (*Schayer, Stanislaw. Contribution... P. 10*).

²³³ BhgP 3 (Vol.2) 26.15. P. 447.

буждение же гун и тому подобные следствия возникают здесь исключительно сами собой — таков, в действительности, вторичный смысл»²³⁴. Оказывается, что подлинное время есть игра «энергии сущности» (sva rūpa-śakter vilāsa) Бога, а в материальном мире выступает лишь «отсвет» (ābhāsa) подлинного времени²³⁵. Благодаря этому время может служить как соединению, так и разъединению живых существ и материальной природы, что, помимо всего прочего, делает время важнейшим фактором *бхакти*.

И, наконец, о природе деятельности. Как объяснялось²³⁶, деятельность (карма) есть фактор, благодаря которому осуществляется власть материальной природы над живым существом. Как и время, деятельность бессознательна, но, в отличие от него, конечна. Помимо деятельности вообще (карма kriya)²³⁷, слово *карма* может обозначать 1) действие как моральный поступок; 2) воздаяние за этот поступок; 3) метафизический фактор, соединяющий действие и воздаяние; 4) исполнение религиозных правил и ритуалов ради обретения благоприятных результатов в будущем. Для нас ключевым значением понятия *кармы* будет третье — метафизическое.

Есть два рода действий: неблагоприятные (aśubha) и благоприятные (śubha). Первые запрещены Ведами (например, убийство *брахмана*); их результат — заточение в ад (narakā); вторые согласуются с предписаниями Вед и потому лишены греха²³⁸. Но для тех, кто стремится к освобождению, могут быть неблагоприятными даже действия, предписанные Ведам, например, ритуалы с целью обретения материальных благ (kāmya-karma): «Тот, кто стремится к освобождению, — говорит Баладева, — должен, наряду с запретными [действиями], оставить и действия ради будущих наслаждений, поскольку

²³⁴ PrmS 100. P. 281.

²³⁵ Ср. эту идею с концепцией Шанкары, согласно которой время, как и причинность, имеет отношение исключительно к эмпирическому бытию (См.: *Sinha A. K. The Nature of Space, Time and Causality according to Śaṅkara and F. N. Bradley. Lucknow, 1967. P. 215–217*).

²³⁶ См. вступление к данной части исследования.

²³⁷ AmrK 3.2.1. P. 386.

²³⁸ VdntS 5.1. P. 77.

[они приносят] результаты, препятствующие освобождению»²³⁹.

Все совершаемые человеком действия приносят результат²⁴⁰. По учению мимансы, этот результат приходит благодаря *анурве* (*arūva*), некоторой потенциальности, образующейся в момент действия. Но, по мнению Баладевы, *анурва* или *адришта*, приносящая результат, когда действие прекратилось, — бессмыслица. «Если [говорят,] что, мол, прекратившееся действие, и так далее, оставляет результат [благодаря *адриште*], — говорит Баладева, — то это глупость, поскольку *адришта*, бессознательная, как земляной ком или деревяшка, на это не способна...»²⁴¹. В действительности, результатами действий наделяет Бог, выступающий как руководитель и моральный судья живого существа²⁴².

Результаты всех действий, как благочестивых, так и греховных, делятся на два вида: к первому относятся актуализированные, действующие в настоящий момент (*kriyamāna*); ко второму — неактуализированные, «хранящиеся» (*sañcita*). Вторые, в свою очередь, также подразделяются на два вида: абсолютно инертные, дожидаящиеся своего часа (*anārabdha*), и те, что уже находятся на пути к актуализации (*prārabdha*)²⁴³. Баладева считает, что знание о *Брахмане* (*brahma-vidyā*) способно избавить человека от результатов прошлых действий. Благодаря силе истинного знания, «хранящиеся» результаты всех деяний — как греховных, так и благочестивых — уничтожаются (*rārapuṇayoḥ... sañcitayor vināśaḥ*), а уже актуализированные результаты теряют способность воздействовать на человека (*kriyamāṇayos tv aśleṣaḥ*)²⁴⁴. Даже если постигший *Брахмана* обретает предназначенные ему плоды, это не причиняет ему ни радости, ни страданий и не влечет за собой действий в дальней-

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ GBh 3.1.11–12. P. 187–188.

²⁴¹ GBh 3.2.42. P. 218.

²⁴² Здесь нужно отметить и другое отличие от наяиков и вайшешиков, у которых Бог, хотя и является «верховным надзирателем», не властвует над результатами *кармы* (См., например: Лысенко В. Г. «Философия природы в Индии»: атомизм школы вайшешика. М., 1986. С. 85).

²⁴³ GBh 4.1.12. P. 293; 4.1.14. P. 294.

²⁴⁴ VdntS 6.2. P. 78.

шем. Может возникнуть вопрос: если все «хранящиеся» результаты прошлых деяний будут уничтожены, что станет с телом человека, которое есть не что иное, как объективация его *кармы*? Ведь оно тогда должно немедленно перестать существовать. Но, по Баладеве, полностью уничтожаются не все «хранящиеся» результаты деяний, а только те, что совершенно инертны (*anārabdha-karma*); те же, которые, подобно семени, уже «проклюнулись» и находятся на пути к актуализации (*prārabdha-karma*), остаются. Это не умаляет силы истинного знания — оно обладает огромным могуществом (*atibaliyāsī*) и сильнее любой *кармы*. Как говорит Баладева, «ведь если под колесо попадет камень, который тяжелее [его, оно] больше не сможет вращаться»²⁴⁵. Все происходит благодаря Богу, который по своей воле сохраняет от уничтожения «проклюнувшиеся» семена²⁴⁶.

Вместе с тем, поскольку живое существо — это активное начало, ему недостаточно одного только знания для достижения высшей цели. Именно поэтому «Гита» настаивает на том, чтобы действия, предписанные человеку в качестве его долга, неукоснительно выполнялись: Кришна заявляет Арджуне, что даже Он выполняет свои обязанности — иначе мир был бы разрушен²⁴⁷. Исполнение человеком своих обязанностей есть *дхарма* (*dharma*), буквально, «то, что держит»; здесь — фундаментальная характеристика индивидуального и социального бытия. Свобода от обусловленности не может быть достигнута за счет простого отказа от действия (*anārambha*) или за счет отрешенности (*sannyāsa*), так как даже в этом случае остается привязанность к результатам действий. Для энергийного живого существа, в котором желание укоренено как существенная составляющая его природы, недостижимо полное бесстрашие. Поэтому мудрецы древности знанию предпочитали жертвоприношение. «Если бы цель человеческой жизни достигалась одним только знанием, — говорит Баладева, — они не тратили бы сил на то, чтобы исполнять предписанные действия»²⁴⁸.

²⁴⁵ GBh 4.1.15. P. 295.

²⁴⁶ Ibid. P. 294–295.

²⁴⁷ BhG 3.24. P. 99.

²⁴⁸ GBh 3.4.3. P. 265.

Действуя с желанием получить результат, живое существо связывается этим результатом и вновь ввергается в цепь *сансары*²⁴⁹. Но действие без желания результата, хотя и освобождает живое существо, не дает ему никакой позитивной цели, и для существа сохраняется опасность вновь попасть под воздействие *майи*. Поэтому, чтобы избежать диктата материальной природы и достичь совершенства, индивиду необходима мотивация, превосходящая по силе желание обрести результат. В этом суть провозглашаемой в «Гите» практики «незаинтересованного деяния» (*niṣkāma-karma-yoga*)²⁵⁰. Подлинное избавление от обусловленности приносит лишь деятельность во имя Бога (*viṣṇu-toṣārtham*)²⁵¹; следует выполнять ее, пока не будет достигнуто освобождение; и по освобождении также. Такая деятельность и есть *бхакти*; в ней находит свою кульминацию и осуществление любая деятельность; то же самое можно сказать и о знании. «Поэтому, — говорит Джива, — становится очевидна бесплодность знания, не связанного с *бхакти*, и деятельности, не ведущей к ней»²⁵².

Глава 3. «ТЕОЛОГИЯ ОПЫТА» (АБХИДХЕЯ-ДЖНЯНА)

Мы уже не раз касались понятия *бхакти*. Так, нами были проанализированы его словарные значения, его конституирующая роль по отношению к дискурсу и т. д. *Бхакти* выступила как содержательный инвариант упорядоченного религиозного опыта, как способ бытия, благодаря которому живое существо способно трансцендировать за пределы чувственной реальности. Наконец, в предыдущей главе выяснилось, что *бхакти* есть высшее осуществление деятельности. Продол-

²⁴⁹ GBhBh 3.9 / BhG. P. 91.

²⁵⁰ «...в действительности *нишкама-карма-йога* допускает мотивацию действия. Это означает, что мотивацией должно быть не преходящее удовлетворение чувственности, а возвышенное стремление к самоосуществлению» (*Sharma I. C. Ethical Philosophies...* P. 290).

²⁵¹ Ibid.

²⁵² BhkS 23. P. 39.

жим рассматривать представления бенгальских мыслителей о *бхакти*, вначале в ее сущностном аспекте, затем — в аспекте индивидуального человеческого бытия.

Природа *бхакти* энергийна. Согласно Баладеве Видьябхушане, *бхакти* есть функция энергии сущности *Бхагавана* (*bhaktir bhagavat-svaṛūpa-śakti-vṛtti-bhūtā*)²⁵³. Джива Госвами говорит: «Функция энергии собственной природы [Бога], выражающей сущность трансцендентного, которая, [в свою очередь,] выражает ее (т.е. энергии собственной природы. — С.В.) сущность, зовется “радующей”. *Бхакти* же характеризуется как ее функция и выражает ее сущность»²⁵⁴. Как «функция» радующей энергии, *бхакти* доставляет блаженство не только *бхактам*, но и *Бхагавану*. Хотя *бхакти* укоренена в Боге как в своем субстрате, она действует, как если бы она была «распределена» между Богом и *бхактами* (*bhagavati bhakteṣu ca nīkṣiptā*)²⁵⁵. Джива объясняет это, отсылая к принципу непостижимой единораздельности: *бхакти* есть и в Боге, и в живых существах, «...поскольку благодаря своей энергийной сущности единораздельна с ними»²⁵⁶. На этом основана *бхакти-йога*, практическое осуществление *бхакти*: хотя Бог черпает радость в Себе (*ātmānāma*) и все Его желания удовлетворяются (*rūṇa-kāma*), Он рад малейшему подношению *бхакт* (*kṣudra-guṇa-vastv apī paritoṣāya kalpate*)²⁵⁷. Наделяя живые существа энергией радости, *Бхагаван* как бы объективирует Свою собственную природу, которая возвращается к нему в виде *бхакти*. Между Богом и *бхактами* происходит обмен любовными дарами: *бхакты* посвящают Ему свои действия, а Он, подобно древу желания (*kalpa-taru*), отвечает на все их нужды. Такой обмен естествен, поскольку полностью отвечает и природе Бога, и природе живого существа. Бог, таким образом, рад не сколько служению *бхакт*, сколько их радости²⁵⁸.

²⁵³ GBhBh 6.47 / BhG. P. 132.

²⁵⁴ PrmS 93. P. 260. Об этом см. также: *The Padyāvalī* by Rūpa Gosvāmin.

P.lxi (Introd.).

²⁵⁵ PrmS 93. P. 260.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ BhkS 143. P. 272–273.

²⁵⁸ Ibid. P. 274.

Джива Госвами берет за основу своих рассуждений о *бхакти шлоку* «Бхагаваты»: «Поистине, высочайшая *дхарма* людей — та, из которой возникает *бхакти* по отношению к Адхокшадже²⁵⁹ — беспричинная, непрерывная, благодаря которой душа достигает полного умиротворения»²⁶⁰. Сущностной характеристикой (*svagūpa-guṇam*) *бхакти* оказывается автономность: как сказано в *шлоке*, *бхакти* беспричинна (*ahaitukī*). Согласно Дживе, «беспричинность» ее в том, что она не зависит ни от чего, кроме Бога, и лишена стремления к результатам, иным, чем она сама. В *шлоке* дана и другая важная характеристика *бхакти*: она непрерывна (*apratihatā*). Но эта характеристика вытекает из первой: *бхакти* непрерывна именно в силу своей независимости, поскольку никто не в состоянии ей воспрепятствовать.

Об этом подробно рассуждает Вишванатха Чакраварти, который в своем стремлении обосновать абсолютную независимость *бхакти* оказывается радикальнее других вайшнавских мыслителей. Прежде всего, Вишванатха подчеркивает самозаконную природу Бога. Пребывая в сфере трансцендентного, «в себе», *Бхагаван* недоступен для человеческого восприятия. Но по собственному желанию (*svecchayā*) *Бхагаван* входит в сферу действия человеческих чувств, ума, разума и т.д. В этом Он абсолютно самозаконен (*kaṁ apī hetum aparēkṣamāṇaḥ*) — ничто не может побудить Его к этому. Но то же относится и к *бхакти*: «Будучи по природе тождественна *Бхагавану*, *бхакти*, как и Сам Он, беспричинна в [своей] самоявленности», — говорит Вишванатха²⁶¹.

Рассуждая дальше, Вишванатха, который основывается на той же *шлоке* «Бхагаваты», что и Джива, задается вопросом: что означает «беспричинность» *бхакти*? Имея высшую природу, *бхакти*, конечно же, не может зависеть ни от каких причин материального характера, наподобие судьбы или «доли» (*bhaga*), связанной с деяниями живого существа в прошлом²⁶².

²⁵⁹ Одно из имен Вишну.

²⁶⁰ BhgP 1.2.6 / BhkS 3. P. 12.

²⁶¹ MdhK 1.3. P. 4.

²⁶² Ibid. P. 5.

Не является ли причиной *бхакти* милость Бога (*bhagavat-kṛpā*)? Да, безусловно. Но беспричинна ли сама эта милость? Нет — если бы она ни от чего не зависела, она бы распределялась равномерно между всеми, но это не так: Бог дарует больше всего милости тем, к кому милостивы *бхакты*; милость Бога, таким образом, зависит от милости *бхакт*. Но и милость *бхакт* не беспричинна: согласно «Бхагавате», *бхакты* в своей милости проводят различие между другими *бхактами*, а также заблудшими и откровенно неверующими²⁶³. Отчего же тогда зависит милость *бхакты*? Здесь круг, или, вернее, «треугольник», замыкается: «Причина милости *бхакты*, — говорит Вишванатха, — только [сама] *бхакти*, действующая через его сердце, поскольку без *бхакти* милость не может [в нем] проявиться...»²⁶⁴ Даже несмотря на то, что *бхакти* сущностно зависит от Бога как его энергия, оказывается, что в своем бытийном аспекте она независима даже от Него. Как объясняет Вишванатха, Бог добровольно отдает себя под власть *бхакт* (*svabhakta-vaśyatām svī-kurvan*), поручая им Свою милость (*svakṛpā-śakti*), а те раздают эту милость другим, руководствуясь в этом «самозаконной» *бхакти*²⁶⁵.

В конечном счете Вишванатха дает *бхакти* характеристику, которую можно считать апофеозом ее возвеличивания: «Таким образом, — говорит он, — [мною] были до некоторой степени обозначены всеприсутствие, всевластие, способность животворить все [сущее], всепревосходящая абсолютная независимость и самоявленность, [свойственная *бхакти*,] великой энергии, которая единосущна энергии сущностной природы [*Бхагавана*] и подобна Ему [в этих характеристиках]...»²⁶⁶

Теоретики бенгальского вайшнавизма стараются показать укорененность *бхакти* в сущностной природе *Бхагавана*. *Бхакти* выступает у них как высочайшее проявление энергийного бытия, наделенное в своем действии абсолютной

²⁶³ BhgP 11.2.46 / MdhK 1.3. P. 7.

²⁶⁴ MdhK 1.3. P. 7–8.

²⁶⁵ MdhK 1.4. P. 8.

²⁶⁶ MdhK 1.6. P. 19.

свободой. Как и все энергичные манифестации, *бхакти* в теологии бенгальского вайшнавизма персонифицируется и предстает как ипостась Радхи²⁶⁷. Этим предельным возвеличиванием и гипостазированием бенгальские мыслители стремятся обосновать абсолютное превосходство «пути *бхакти*» (*bhakti-mārga*) над другими духовными путями.

Подчеркивая высшую онтологическую природу *бхакти*, бенгальские авторы не перестают восхвалять ее достоинства как духовного пути. Так, *бхакти* укоренена в запредельном и полностью свободна от *гун* (*guṇa*), поэтому ее очень трудно обрести обычному живому существу²⁶⁸; но тот, кому это посчастливилось, достиг величайшей удачи²⁶⁹. Далее, в силу запредельной природы *бхакти* не имеет пространственных и временных границ. Как утверждает Джива, *бхакти* присутствует «во всех странах, во всех мирах, во всех вселенных и за их пределами...»²⁷⁰; она была, есть и будет всегда (*sarvadā*)²⁷¹. Ничто не может помешать следовать пути *бхакти*, который доступен для живого существа в любой ситуации (*sarvāvasthāsv apī*): Прахлада слушал наставления о *бхакти*, пребывая во чреве матери (*garbhe*), Дхрува достиг в ней совершенства еще ребенком (*bālīye*), Амбариша — в юности (*yauvane*), Дхритараштра — в старости (*bārdhake*), Аджамила — в момент смерти (*marāṇe*). Многие следовали путем *бхакти* на небесах Индры и даже в аду (*svargitāyām... nārakitāyām apī*)²⁷². Для *бхакти* карма человека и его каста не препятствие; любой, у кого есть вера, может и достоин следовать этим путем²⁷³. *Бхакти* всегда эффективна. Джива приводит слова «Брахма-вайварта-пураны»: «Бог непременно дарует освобождение тому, кто воздаст Ему служение. О *брахман*, [огонь,]

²⁶⁷ См.: BhgM 2.45–54 / Śrīmad-bhāgavata-purāṇam maharṣi-deava-vyāsa-praṇītam. P. 2–3.

²⁶⁸ BhkS 165. P. 320.

²⁶⁹ BhgP 11.19.40 / BhkS 118. P. 234.

²⁷⁰ BhkS 115. P. 222.

²⁷¹ Ibid. P. 226.

²⁷² Ibid. P. 227. О Прахладе см.: BhgP 7.5–10. P. 215–641; о Дхруве — BhgP 4 (pt. 1) 8–13. P. 309–609; об Амбарише см. Ч. 2. Гл. 3 исследования; о Дхритараштре — BhgP 1.13. P. 707–784; об Аджамиле — BhgP 6.1–2. P. 1–140.

²⁷³ BhkS 171. P. 333.

пожиратель возлияний, жжет, даже если коснуться его нечаянно»²⁷⁴.

Бхакти естественна и не требует от адепта сверхъестественных усилий. Никто не утомляется на этом пути, но обретает высший результат: Сам Бог становится послушным *бхакте* (*tad-vaśī-kāritā-rūpa phalaṁ cāpūrvam*)²⁷⁵. Согласно Шридхаре, *бхакти* делает воспринимаемым образ Бога, отчего сердце наполняется блаженством, и *бхакта* без дополнительных усилий достигает отрешенности²⁷⁶. Поэтому ценность *бхакти* неизмерима. «Вся жизнь может стать успешной благодаря единственному акту служения», — говорит Джива²⁷⁷.

Как *Бхагаван* служит субстратом всех Своих манифестаций, так и *бхакти* выступает как основа всех других способов совершенствования. Согласно Дживе, *бхакти-йога* была дана Самим *Бхагаваном* в начале существования мира (*agre sa bhakti-yogasya... sāksāt-śrī-bhagavat-pravartitatā*), другие же пути были изобретены людьми, причем относительно недавно²⁷⁸. «Все другие способы достижения цели человеческой [жизни], о которых здесь рассказывается, укоренены в одной лишь *бхакти*», — говорит Джива²⁷⁹. *Бхакти* совершенна, поскольку не зависит от других путей; наоборот, они зависят от нее; она не только служит им основанием, но и питает их, дает им жизнь (*tāni sādhanāni bhakti-jīvanāni*); сама же она действенна и без них²⁸⁰.

Джива противопоставляет *бхакти* деяниям благочестия и исполнению ритуалов (*карме*): *Бхакти* приносит только счастье (*sukha*); *карма*, даже если и дает благие плоды, все равно ее побочный результат — неудовольствие или страдание (*duḥkha*). Вместе с тем, поскольку *бхакти* — это служение, т.е. действие, она также есть путь деяний, только «деяний» в высшем смысле. Даже обычный труд становится высшей

²⁷⁴ BhkS 149. P. 288.

²⁷⁵ BhkS 105. P. 152.

²⁷⁶ BhkS 2. P. 11.

²⁷⁷ BhkS 149. P. 287.

²⁷⁸ BhkS 75. P. 105.

²⁷⁹ BhkS 97. P. 135.

²⁸⁰ BhkS 98. P. 137.

дхармой, если плоды его посвящаются *Бхагавану*²⁸¹. Но лучше обычного труда, даже посвященного Богу, непосредственное служение Ему²⁸². Такое служение свободно от воздействия *гун* (*sākṣād-bhakter nirguṇatvaṁ*), тогда как любая другая деятельность неизбежно с ними связана (*sarveṣāṁ karmaṇām... saguṇatvaṁ*)²⁸³. Тому, кто посвятил себя такому служению, нет больше необходимости в ритуалах, паломничестве и т.д. Нароттама Даса советует вовсе от этого отказаться. «Путешествия в святые места, — говорит он, — утомительны, для ума [это] одно лишь беспокойство; всеобщее совершенство [достигается у] стоп Говинды»²⁸⁴.

Ритуальная практика обычно связывается с поклонением богам традиционного индуистского пантеона. Бенгальские вайшнавизмы не отрицают существования богов — Индры, Ганеши, Агни и т.д., но считают их обычными живыми существами, хотя и наделенными сверхъестественными способностями, но, как и люди, смертными и целиком зависимыми от Бога. *Бхакта*, посвятивший себя служению *Бхагавану*, больше не обязан ничем ни богам, ни ведийским *риши*; он больше не их слуга, но только *Бхагавана* (*teṣāṁ na kiṅkaro kintu śrī-bhagavato*)²⁸⁵. Многобожцы, не отличающие слуг Всевышнего от Него самого, достойны порицания. В особенно резкой форме это выражено у Нароттамы Дасы, который прямо запрещает поклоняться богам и богиням (*nā pūjiba devī devā*)²⁸⁶. Согласно Нитьянанде Дасе, общение с многобожцами — то же, что объятия тигра, змеи или укусы пиявки (*ālīṅganaṁ vyālavuāgra-jalaukasām*)²⁸⁷. Нет необходимости даже поклоняться Шиве; тот, кто этого хочет, должен почитать его как *бхакту*, слугу Вишну (*vaiṣṇavatvenaiva śiva-bhajanam yuktam*)²⁸⁸.

²⁸¹ BhkS 60. P. 85.

²⁸² BhkS 148. P. 281.

²⁸³ BhkS 133. P. 254.

²⁸⁴ PrmBhC. Цит по: *Sen, Dineschandra. The Vaiṣṇava Literature of Medieval Bengal. Calcutta, 1917. P. 230.*

²⁸⁵ BhkS 173. P. 343.

²⁸⁶ PrmBhC (*Sen, Dineschandra. The Vaiṣṇava Literature... P. 230*).

²⁸⁷ PrmV 17 (Цит по: *Ibid. P. 229*).

²⁸⁸ BhkS 106. P. 167–168.

Что касается соотношения *бхакти* и пути знания, то, согласно Дживе, который ссылается в этом на «Хаяширшапанчаратру» (Hayaśiṛṣa-pañcarātra), предмет подлинного знания являются 1) *Бхагаван*, 2) Его обитель (tat-paramaṇ padam), 3) принадлежности для поклонения Ему (tad-draavyam), 4) *мантры*, с которыми Ему поклоняются (tan-mantram) и 5) живое существо (jīvātmā)²⁸⁹. Все это постигается без дополнительных средств, благодаря одной лишь *бхакти*. Следующий этому пути обретает просветленный ум и избавляется от желаний; благодаря этому предмет сам открывается ему. Путь же знания труден (durgama), и все попытки достичь на нем успеха без *бхакти* ведут к неудаче²⁹⁰.

Вместе с тем, поскольку путь знания помогает возвращать целеустремленность и отрешенность, на начальных стадиях возможно соединение *бхакти* с ним, как и с элементами других путей. Из-за этого возникают промежуточные формы: «*бхакти*, смешанная с *кармой*» (karma-miśra-bhakti) и «*бхакти*, смешанная с знанием» (jñāna-miśra-bhakti). Но на высших стадиях это становится ненужным и нежелательным²⁹¹.

Еще одна существенная черта бенгальского вайшнавизма: мыслители этой школы не принимают освобождение (mokṣa или mukti) в качестве традиционной «высшей цели человека» (parama-puruṣārtha); в этом отличие бенгальского вайшнавизма от других школ веданты, где *бхакти* считается лишь средством достижения *мукти*²⁹². Согласно бенгальским мыслителям, *бхакти* приносит в качестве результата только *бхакти*; это и средство достижения цели, и сама цель (sādhya-sādhana-paddhati)²⁹³. Освобождение — не конечная цель, а только побочный результат *бхакти*, поэтому те, кто стремятся к освобождению как к цели, сталкиваются с огромными трудностями²⁹⁴. Усилия на этом пути могут принести успех лишь

²⁸⁹ BhkS 198. P. 410.

²⁹⁰ BhkS 67. P. 97; см. также: BhkS 176. P. 361.

²⁹¹ BhkS 83. P. 111.

²⁹² См. характеристики *бхакти*, которые дают Мадхва и Валлабха (Ч. 1. Гл. 4 исследования).

²⁹³ GBhBh 18.55 / BhG. P. 467.

²⁹⁴ BhkS 44. P. 62–63.

если в них есть хотя бы элемент *бхакти*. В поэме Кришнада-сы есть беседа между Чайтаньей и известным логиком Васудевою Сарвабхаумой, обращенным им в вайшнавизм. Однажды, читая вслух «Бхагавату»²⁹⁵, Васудева заменил в одном из стихов *мукти* на *бхакти*. Отвечая на вопрос Чайтаньи, зачем он это сделал, Сарвабхаума объясняет: результат *мукти* ни в коей мере не равен результату *бхакти* ('bhakti'-sama nahe mukti-phala); *мукти* — род наказания для тех, кто отвернулся от служения Богу (bhagavad-bhakti-vimukhera haya daṇḍa kevala)²⁹⁶. «Когда [мне] на ум приходит слово “освобождение”, — говорит Сарвабхаума, — [во мне] возникает неприязнь и страх; когда же на ум приходит слово *бхакти*, [оно] вызывает один лишь восторг»²⁹⁷.

До этого мы сосредотачивались на тех рассуждениях бенгальских мыслителей, где *бхакти* рассматривается со стороны своей сущностной природы (svaṅūra) отдельно от того своего аспекта, который относится к индивидуальному человеческому бытию²⁹⁸. Согласно Дживе Госвами, если сущностно *бхакти* укоренена в природе *Бхагавана*, то бытийно она связана с живым существом (jīvānām svabhāvataḥ)²⁹⁹. Чтобы перейти от сущностного аспекта *бхакти* к бытийному и рассмотреть, каким образом она выступает в аспекте индивидуального бытия, а также, какова ее связь с обычным опытом, вернемся к тому содержанию данного понятия, которое выражено в значении «упорядоченный религиозный опыт»³⁰⁰. Как «упорядоченный религиозный опыт», *бхакти* есть процесс, подразделяющийся на ряд ступеней. Нижние ступени *бхакти* могут быть адекватно и описаны, и поняты, поскольку пролегают в границах обычного опыта; но высшие ее ступе-

²⁹⁵ BhgP 10.14.8 / CC Mdh (Vol.2) 6.261. P. 345–346.

²⁹⁶ CC Mdh (Vol.2) 6.263. P. 347.

²⁹⁷ CC Mdh (Vol.2) 6.276. P. 355–356.

²⁹⁸ Рассмотрение *бхакти* в данном аспекте было намечено уже в первой части исследования (Ч. I. Гл. 4); но там нас интересовала только конституирующая функция *бхакти* по отношению к дискурсу.

²⁹⁹ BhkS 178. P. 365. Понятие svabhāva обозначает здесь именно бытие, «онтологический» компонент, в отличие от неоднократно встречавшегося нам «онтического» понятия svaṅūra («сущность»).

³⁰⁰ См.: Ч. I. Гл. 4 исследования.

ни, те, что в литературе бенгальского вайшнавизма обозначаются терминами *према-бхакти*, *раса-бхакти* и т.д., целиком выходят за пределы обычного опыта и требуют особого дискурса. Как мы увидим, эта задача была решена бенгальскими мыслителями успешно и достаточно оригинально — этому будет посвящена следующая глава, которую мы условно называли «мистической теологией»; в данной же главе мы ограничимся посюсторонними аспектами *бхакти*, которые нам предстоит эксплицировать в соответствии с вайшнавской аскетикой.

Наряду с внешней, телесной активностью, *бхакти* предполагает напряженную внутреннюю работу³⁰¹. Ступени этого процесса перечислены у Рупы Госвами: «Сперва — вера, затем — общение с достигшими совершенства, затем — деятельность, связанная со служением. Далее — избавление от внутренних препятствий; отсюда возникает твердость [в вере] и влечение [к служению]. Затем — приверженность, дальше — проявление эмоций; после этого возникает любовь»³⁰². Рассмотрим эти стадии подробнее.

Наиболее существенный фактор развития *бхакти* — вера (*śraddhā*). Сущность веры в понимании бенгальских вайшнавов выражена у Кришнадасы: «Говорится, что слово *шраддха* означает твердую и неколебимую веру [в то, что] благодаря *кришна-бхакти*, вся [другая] деятельность совершается [сама собой]»³⁰³. Как видно, под верой здесь понимается вера в превосходство *бхакти* над всеми другими путями³⁰⁴. Согласно Дживе, такая вера есть характеристика, показывающая, способен человек следовать путем *бхакти* или нет (*bhaktāṁ adhikāri-viśeṣaṇam*)³⁰⁵; именно вера в конечном счете приводит к совершенству³⁰⁶. Такая вера достигается только благо-

³⁰¹ «Внутреннее» и «внешнее» берутся здесь условно — как два аспекта единого процесса.

³⁰² BhRS 1.4.15–16 / CC Mdh (Vol. 9) 23.14–15. P. 9.

³⁰³ CC Mdh (Vol. 8) 22.62. P. 360.

³⁰⁴ Вера в смысле веры в Высшую реальность подразумевается как нечто само собой разумеющееся.

³⁰⁵ BhkS 172. P. 338–339.

³⁰⁶ BhkS 147. P. 280.

даря общению с теми, кто ею уже обладает. Вера, убежденность в истине, конституирует в человеке внутреннюю перемену, и потому она выше одного лишь знания о Боге. Акт веры, понимаемый как «обретение прибежища» (*śaraṇāgati*), или предание себя на волю Бога, характеризуется у Санатаны Госвами: «Приятие [того, что] благоприятно [для *бхакти*] и отвержение неблагоприятного, вера в то, что [Бог] защитит и готовность принять [Его] покровительство, вручение себя [Ему] и смирение [пред Ним — таковы] шесть видов обретения прибежища»³⁰⁷. Акт веры выражается в том, что *бхакта* вручает себя Богу вербально, ментально и телесно³⁰⁸.

Вера побуждает человека искать общения с теми, кто уже достиг совершенства (*sādhū-saṅgaḥ*), этим знаменуется вторая ступень продвижения. Человек начинает подражать совершенным и следовать по их стопам, что дает ему возможность найти себе среди них духовного наставника (*guru*). Благодаря выполнению указаний наставника искореняются семена *кармы* и сердце очищается от влияния шести «врагов» *бхакти* — вожеления (*kāma*), гнева (*krodha*), алчности (*lobha*), иллюзии (*moḥa*), безумия (*mada*) и зависти (*mātsarya*)³⁰⁹. Тогда адепт достигает третьей ступени *бхакти* — непосредственного служения (*bhajana-kriyā*).

Согласно Вишванатхе Чакраварти, непосредственное служение может быть устойчивым (*niṣṭhitā*) и неустойчивым (*aniṣṭhitā*)³¹⁰. Устойчивость достигается за счет устранения ложного энтузиазма (*utsāha-mayī*), непостоянства (*ghana-taralā*), рассеянности (*vyūḍha-vikalpā*), борьбы с влечениями (*viṣaya-saṅgarā*), неспособности следовать правилам (*piyamākṣamā*) и склонности наслаждаться побочными результатами служения (*taraṅga-ṅaṅiṇī*)³¹¹ — материальной выгодой (*lābha*), почетом (*pūjā*) и положением (*pratiṣṭhā*)³¹². Сле-

³⁰⁷ HBhKV (Vol. 2) 11.676. P. 748. Санатана Госвами, автор данного текста, цитирует здесь «Вайшнава-тантру» (*Vaiṣṇava-tantra*).

³⁰⁸ VsnvT / HBhKV (Vol. 2) 11.677. P. 748.

³⁰⁹ BhkS 57. P. 78–79.

³¹⁰ MdhK 2.5. P. 25.

³¹¹ Ibid. P. 25–26.

³¹² MdhK 2.11. P. 32.

дующая ступень — освобождение от внутренних препятствий (anartha-nivṛttiḥ), к которым относятся невежество (avidyā); эгоизм (asmitā); привязанность (gāḡa); ненависть и неприятие судьбы (dveṣa); глубокая поглощенность мирским, порождающая страх смерти (abhiniveṣa) и т.д.³¹³

Победа над *анартхами* достигается за счет постоянной практики и упорной внутренней борьбы и приходит не сразу — полное уничтожение их возможно только на высочайших стадиях *бхакти*. Когда *они* в целом преодолены, приходит стадия «твердости» (niṣṭhā): «Твердое — то, что характеризуется отсутствием уклонений, стабильностью»³¹⁴. Признаки твердости в *бхакти* и одновременно твердой веры — отсутствие сна (laya), рассеянности (vikṣepa), апатии (apratipatti) и влечения к чувственным удовольствиям (rasāsvāda)³¹⁵.

Поскольку, как было сказано, *бхакти* сущностно принадлежит внутренней природе Бога и усваивается живым существом лишь в бытийном аспекте (svabhāva), то до ступени твердости процесс *бхакти* — это осуществляемая в борьбе с сопротивляющейся низшей природой интериоризация содержания, воспринятого извне. Но со стадии «твердости» этот процесс начинает сопровождаться встречным движением: у живого существа пробуждается *према*, любовь. В отличие от *бхакти*, *према* сущностно принадлежит природе живого существа (что и делает его причастным трансцендентному бытию); она начинает выступать сама собой по мере устранения *анартх*. «Кришна-према вечно совершенна, — говорится в «Чайтанья-чаритамрите», — [поэтому она] не [нуждается] в совершенствовании. В сердце, очищенном [благодаря] слушанию (о Кришне) и прочему, [она] восходит [сама собой]»³¹⁶. Со ступени «твердости», начинается постепенная манифестация *премы*. Следующая ступень характеризуется спонтанным «влечением» (ruci). Развивается влечение к слушанию (śravaṇa) о Боге и повторению услышанного (kīrtana).

³¹³ MdhK 3.1–3. P. 33–51.

³¹⁴ MdhK 4.2. P. 65.

³¹⁵ Ibid. P. 65–66.

³¹⁶ CC Mdh (Vol. 8) 22.107. P. 389.

Непрестанное слушание и повторение усиливает энтузиазм *бхакты*, не вызывая при этом никакой усталости³¹⁷. Вишванатха приводит традиционный пример: больному желтухой вкус сахара кажется горьким, но с выздоровлением он вновь становится сладким³¹⁸.

Развиваясь, влечение перерастает в стойкую привязанность (*āśakti*). «Влечение направлено на процесс служения, — говорит Вишванатха, — тогда как привязанность направлена на [сам] объект служения — в этом их главное различие»³¹⁹. Сосредоточение на Боге становится абсолютно естественным, *бхакта* даже не прилагает к этому усилий, зеркало его сердца (*antaḥkaraṇa-mukuraṃ*) очищается настолько, что он временами как будто видит отражающегося в нем Бога (*tatra sahasā pratibimbato bhagavān-avalokyamāna iva bhavati*)³²⁰.

Привязанность перерастает в сильнейшее проявление эмоций (*bhāva*). Тот, у кого в сердце проклевывается росток *бхавы* (*bhāvāṅkura*), неизбежно начинает выказывать ее признаки (*anubhāva*)³²¹. Эти признаки перечислены у Рупы Госвами: «Терпеливость, нежелание понапрасну растрачивать время, отрешенность, отсутствие гордыни, сила упования [на Бога], устремленность [к Богу], способность всегда наслаждаться [повторением Его] имен, поглощенность восхвалением Его достоинств, любовь к тем местам, где Он обитает (т.е. храмам и святым местам. — С.В.). Эти и другие внешние выражения [внутреннего] состояния являются проклюнувшимися ростками *бхавы*»³²². На этой стадии *бхакта* как бы переходит в иное измерение бытия, реализуя свою причастность к «внутренней» энергии *Бхагавана*. Наконец, всякие связи с материальным существованием обрываются, и *бхакта* в «совершенном теле» полностью погружается в стихию трансцендентного бытия, достигая стадии *премы*.

³¹⁷ MdhK 5.1. P. 70.

³¹⁸ MdhK 5.2. P. 71.

³¹⁹ MdhK 6.1. P. 76.

³²⁰ Ibid. P. 77.

³²¹ CC Mdh (Vol. 9) 23.17. P. 11.

³²² BhRS 1.3.25–26 / CC Mdh (Vol. 9) 23.18–19. P. 11.

На этой — последней — стадии, которую мы охарактеризуем здесь совсем кратко, поскольку она послужит темой для следующей главы, *према* достигает полной манифестации. Переход в это состояние знаменует полное прекращение круговорота *сансары* и окончательное возвращение живого существа к подлинному бытию. *Бхакти* утрачивает внешний, инструментальный характер, а *према*, до того сокрытая в сердце, полностью раскрывает себя вовне, что выражается в одухотворении тела *бхакты*, которое приобретает характеристики, свойственные «внутренней» энергии Бога³²³. Между *бхакти* и *премой* больше нет разрыва, как на начальных стадиях процесса; они становятся нераздельными модусами индивидуального бытия. *Према-бхакти* (*prema-bhakti*) столь совершенна, что испытать ее стремится даже Бог, который становится ради этого в положение слуги Своих собственных слуг. Как сказано в «Чайтанья-чаритамрите», «Кришна исполняет как истинное то, [чего] хочет слуга. Кроме исполнения желаний слуги [у Него] нет других обязанностей»³²⁴. Это доставляет Кришне блаженство: «Он Сам погружается вместе с *бхактой* в блаженный [океан] нектара. “Природа Кришны — [быть] покоренным *бхактой*”, — говорят познавшие [Его] могущество»³²⁵. Поэтому *према* ставится выше четырех традиционных «целей человека» (*puruṣārtha*) — благочестия (*dharma*), процветания (*artha*), чувственных наслаждений (*kāma*) и освобождения (*mokṣa*): «*Према*, объект которой — Кришна, есть высшая цель человека; по сравнению с ней [остальные] четыре цели — просто солома. [Эта] пятая цель — океан блаженства *премы*. Удовольствие от *мокши* и прочего не составит и капли [от этого океана]»³²⁶.

С точки зрения практического осуществления процесс *бхакти* делится на две фазы: «*бхакти* на стадии совершенствования» (*sādhana-bhakti*) и «*бхакти*, природа которой — любовное влечение» (*rāgātmikā-bhakti*). *Садхана-бхакти* — сис-

³²³ См.: Гл.2 данной части исследования.

³²⁴ CC Mdh (Vol. 6) 15.166. P. 86.

³²⁵ CC Mdh (Vol. 7) 19.229. P. 393.

³²⁶ CC Adi (Vol. 2) 7.84–85. P. 68–69.

тема упорядоченных действий, направленных на достижение совершенства. Внутри она подразделяется также на две стадии: «*бхакти*, соответствующая правилам» (*vaidhi-bhakti*) и «*бхакти*, идущая вслед за любовным влечением» (*gāgānugā-bhakti*)³²⁷. *Вайдхи-бхакти* — служение, к которому человек побуждается внешними мотивами; *рагануга-бхакти* — спонтанна и характеризуется отсутствием внешнего мотива, это служение из любви к самому служению. *Рагануга-бхакти* есть одновременно и переходная ступень к *рагатмике*.

На стадии *вайдхи-бхакти* естественная тяга к служению Богу отсутствует; поэтому от адепта требуется исполнение многообразных правил. Цель *вайдхи-бхакти* — научить постоянно помнить о Боге. В «Чайтанья-чаритамрите» приводятся слова «Падма-пураны»: «Всегда следует помнить о Вишну и никогда не забывать [Его]. Все [остальные] правила и ограничения да будут слугами этих [двух правил]»³²⁸. *Вайдхи-бхакти* состоит из множества элементов³²⁹; наиболее существенны из них пять: 1) общаться с достигшими совершенства (*sādhū-saṅga*), 2) петь и повторять имена Бога (*nāma-kīrtana*), 3) слушать «Бхагавата-пурану» (*bhāgavata-śravaṇa*), 4) жить в святом городе Матхуре (*mathurā-vāsa*) и 5) с верой поклоняться образу Бога (*śrī-mūrtira śraddhāya sevana*)³³⁰. Имя Бога, места Его деяний, Его образ, священные тексты и т.д. — манифестации «внутренней энергии», через которые *бхакта* приходит в соприкосновение с Ним Самим.

Следующая ступень *садханы* — *рагануга-бхакти*. Здесь развивается естественное влечение к служению: *бхакте* доставляет наслаждение восхвалять Бога, произносить Его имя и т.д. Это стадия рождения «внутреннего человека», и характеризуется она так: «[Есть] два вида совершенствования [*рагануга-бхакти*]: внешний и внутренний. Внешне [*бхакта*] в облике *садхаки* (т.е. адепта. — С. В.) занят слушанием [о Боге и] воспеванием [Его], в уме [же он] испытывает состояние, [как

³²⁷ CC Mdh (Vol. 8) 22.108. P. 389.

³²⁸ CC Mdh (Vol. 8) 22.113. P. 393.

³²⁹ В «Чайтанья-чаритамрите» перечислено не менее тридцати пяти элементов *вайдхи-бхакти* (См.: CC Mdh (Vol. 8) 22.115–127. P. 394–401).

³³⁰ CC Mdh (Vol. 8) 22.128. P. 402.

если бы он] в своем вечном, совершенном теле день и ночь [непосредственно] воздавал служение Кришне в Брадже»³³¹. На этой стадии у *бхакты* не остается больше никаких привязанностей, кроме привязанности к Богу. Достигший этого выше любых правил и не подчиняется никаким законам, кроме любви (*śāstra-yukti nāhi māne — gāgānugāra prakṛti*)³³². Здесь *бхакта* восходит на последний, высший, уровень — *рагатмика*. Это происходит, когда *бхакта* осознал свой собственный неповторимый способ служения Богу и свои с Ним индивидуальные взаимоотношения³³³.

³³¹ CC Mdh (Vol. 8) 22.156–157. P. 422.

³³² CC Mdh (Vol. 8) 22.153. P. 419.

³³³ Замечательный пример вайшнавской аскетике — описание процесса *бхакти* в «Чайтанья-чаритамрите» при помощи метафоры взращивания «лианы *бхакти*» (*bhakti-latā*). Необходимо получить «семя» (*bīja*) этой «лианы» от духовного наставника и посадить его у себя в сердце; так *бхакта* уподобляется садовнику, а его сердце — саду. Став садовником, *бхакта* поливает семя «водой слушания о Боге и прославления Его». Проклонувшись, росток *бхакти-латы*, опекаемый садовником, постепенно разрастается до размеров Вселенной. Миновав ее границы, «лиана *бхакти*» дорастает до Голоки, верховной обители *Бхагавана*, проникает в нее и обвивает Его стопы, после чего на «лиане» начинает созревать плод *премы*. Все это время «садовник» неустанно совершенствует свое «слушание и прославление», поливая «сад сердца». При этом он должен остерегаться, чтобы не нанести кому-нибудь обиду. Особенно опасна обида, нанесенная вайшнавам (*vaiṣṇava-aparādha*), за которых вступает Сам *Бхагаван*; ее последствия — внезапно вспыхивающие в сердце обидчика неудержимые страстные желания, сравнимые с бешеным слоном,рывающимся в «сад сердца» и растаптывающим нежный росток «лианы *бхакти*». Чтобы уберечь «сад» от подобных бедствий, *бхакта* должен создать «изгородь» (*āvaṇa*) — круг общения из святых людей, сердечная чистота которых не позволит возникнуть у него гневу и зависти. Другая опасность — нерадение. Если «садовник» не делает усилий, чтобы отличать в своем сердце благое от злого, в нем проклевываются совсем иные ростки. Первыми возникают желание мирских наслаждений и стремление к освобождению (*bhukti-mukti-vañcha*), затем — пренебрежение нормами поведения (*niṣiddhācāra*), лицемерие (*kuṭipāṭi*), нанесение вреда другим существам (*jīva-himsana*), стяжательство (*lābha*), тщеславие (*pūja*), стремление занять положение в мире и т. д. (*pratiṣṭhādi*). Эта поросль буйно разрастается в «саду» нерадивого и совершенно заглушает *бхакти-лату*; а потому *бхакта* должен хорошо отличать благие ростки от злых — это залог успеха. В конце концов, с божьей помощью преодолев все препятствия и развив величайшее смирение, «садовник» достигает цели: созрев на «лиане *бхакти*», плод *премы* падает, а сам он, вкусив от него, хватается за лиану и взбирается на древо желания. Там он воздаст служение древу (т. е. Богу) и, счастливый, наслаждается вкусом плодов *премы* (CC Mdh (Vol. 7) 19.151–163. P. 331–346).

Завершая разговор о *бхакти*, рассмотрим ее этические и социальные аспекты. Как и в других традиционных школах индийской мысли, в бенгальском вайшнавизме нет систематического изложения этической и социальной доктрин³³⁴; вследствие чего мы не выделяем данную тему в отдельную главу. Но учитывая, что определенная позиция по этим вопросам в бенгальском вайшнавизме все же существует, мы обозначим некоторые наиболее важные ее положения.

Прежде всего, этика бенгальских вайшнавов носит выражено религиозный характер. Это подчеркивает С.К.Дэ, который пишет: «Мораль (в бенгальском вайшнавизме. — С.В.) воспринимается как безусловно религиозная, а религия — как безусловно моральная; поэтому воздействие, которое религиозная доктрина оказывает на моральный поступок человека, нигде здесь не получает независимого, объективного толкования. Поскольку в данной системе этическая норма воспринимается как божественное установление, вопрос о том, какое поведение правильное, а какое нет, всерьез не ставится; все это изначально дано в форме постулата. Мораль и религия выступают как нераздельные: правильное правильно потому, что установлено Богом, и потому нет нужды доискиваться иных оснований или санкций»³³⁵. Другая важная особенность этического учения бенгальских вайшнавов: нравственные представления здесь неразрывно связаны с *бхакти*³³⁶. В обоих своих аспектах — в сущностном и бытийном, *бхакти* возвращает живому существу само его естество, благое по природе; тот, кто так или иначе соприкоснулся с ней, вскоре ес-

³³⁴ «Как видно на примере истории индийской мысли в целом, этика не является здесь предметом независимых рассуждений, и этические принципы, лежащие в основе теории и практики, как правило, бывают лишь акцидентально обозначены, в той мере, насколько это необходимо для выражения религиозной и теологической доктрины» (*De, Sushil Kumar. Early History...* P. 542).

³³⁵ Ibid.

³³⁶ «Этические нормы поведения, которых придерживались в ашраме, созданном Чайтаньей, явились практической реализацией принципов, заложенных в его учении» (*Корабельник Н.М. Некоторые вопросы социально-этического учения Чайтаньи // Общественная мысль Индии. Прошлое и настоящее. Сб. статей / Под ред. А.Д. Литмана. М., 1989. С. 206*).

тественно начинает выказывать все достоинства, перечисленные в поэме Кришнадасы, согласно которому: «[бхакта] милосерд, незлобив, правдив, ко всем равен, безупречен, великодушен, мягок, чист, бескорыстен, каждому готов помочь, умиротворен, предан только Кришне, лишен вожделения, безразличен [к материальному], сосредоточен. [Он] победил шесть [дурных] качеств³³⁷, умерен в еде, целеустремлен, почтителен, скромнен, серьезен, сострадателен, дружелюбен, поэтичен, искусен [во всем] и молчалив»³³⁸. Бхакта, предавший себя Богу, становится непосредственным проводником Его воли. Бхакта — подлинный законодатель общества, и его мнение является решающим во всем, что касается человеческих установлений³³⁹.

Мораль, таким образом, не может быть интеллектуальным убеждением; подлинное моральное законодательство проистекает только из *бхакти*, что многократно подчеркивается в литературе бенгальского вайшнавизма. Но это не значит, что *бхакта* игнорирует общественную мораль: Чайтанья, основатель бенгальского вайшнавизма, сам был безупречен в своем поведении³⁴⁰ и строго требовал того же от учеников, порой проявляя при этом даже суровость³⁴¹. Он не позволял своим последователям предаваться праздной болтовне (*grāmya-vartā nā kahibe*), роскошно одеваться (*bhāla nā paribe*)

³³⁷ Упоминавшиеся выше вожделение (*kāma*), гнев (*krodha*), жадность (*lobha*), иллюзия (*moha*), безумие (*mada*) и зависть (*mātsarya*).

³³⁸ CC Mdh (Vol. 8) 22.78–80. P. 370–371. Ср. в «Бхагавад-гите»: «Не питающий вражды к живым существам, дружелюбный, милосердный, бескорыстный, лишенный эгоизма, одинаковый в горе и счастье, не помнящий зла, всегда удовлетворенный [и занятый] *йогой*, владеющий собой, полный решимости, Мой *бхакта*, ум и разум которого всегда поглощены Мной, дорог Мне» (Bg 12.13–14. P. 339). Как замечает Чайтанья, он дает только общий взгляд (*dig-darśana*), все же достоинства вайшнава не перечислить (CC Mdh (Vol. 8) 22.77. P. 370).

³³⁹ «Господь сказал: «*Шрути, смрити* и все мудрецы не имеют единого мнения, их *дхармы* различны. Основа *дхармы* — поступки *садху*. Поэтому сущность *дхармы* — деяния Пури Госвами (одного из сподвижников Чайтаньи. — С. В.)» (CC Mdh (Vol. 7) 17.184–185. P. 100).

³⁴⁰ De, *Sushil Kumar*. Early History... P. 543.

³⁴¹ Так, Чайтанья отлучил от себя *санньясина* Чхоту Харидасу только за то, что тот наедине общался с женщиной и тем самым нарушил обет отречения (CC Ant (Vol. 1) 2.102–166. P. 173–202).

и питаться (*bhāla nā khāibe*)³⁴², особенно подчеркивая важность воздержания (*brahmacarya*) и непричинения вреда живому (*ahimsa*). В поэме Кришнадасы Чайтанья заявляет: «Тому, кто рыщет тут и там в поисках удовольствий для языка, кто предан [собственному] желудку и половым органам, не обрести Кришну»³⁴³. Но, в отличие от *бхакти*, моральное поведение всегда только средство и никогда не цель.

Другой важный аспект социально-этической доктрины бенгальского вайшнавизма, весьма для нее характерный, — основывающаяся на представлении о единоприродности Бога и живого существа убежденность в изначальном равенстве всех людей перед Богом и в способности каждого прийти к совершенству³⁴⁴. Важный фактор, способствующий этому, — уверенность в том, что каждый человек наделен всем необходимым, чтобы служить Богу: человеческим телом, рассудком, речью, а также достаточной степенью свободы. Здесь преодолевается свойственный индийскому мышлению «антиантропологизм», связанный с идеями *кармы* и *сансары*: если в «теологии сущего», где речь шла о живом существе вообще, понятие «человек» (*mānuṣa*) — всего лишь обозначение одной из множества возможных форм временного сосуществования вечного живого существа и бренного тела, то в учении о *бхакти* характеристика живого существа, как мы убедились, строится на антропологической основе, благодаря чему в индивидуальном бытии ясно проступают человеческие черты³⁴⁵, и человеческая жизнь действительно обретает ценность. Поэтому *бхакти* связывается именно с человеческой жизнью. В «Бхагавате» говорится: «Обретя после многих рождений столь труднообъемлемую человеческую [жизнь], которая, хотя и не вечна, но [может] принести благо, здравомыслящий [человек], пока [его] не настигла смерть, должен стремиться

³⁴² CC Ant (Vol. 2) 6.236. P. 309.

³⁴³ CC Ant (Vol. 2) 6.227. P. 305.

³⁴⁴ Как пишет Н. М. Корабельник, «учение Чайтанья — глубоко гуманистическое, ибо в основе его лежит убеждение в безграничности возможностей любого человека и его способности к самосовершенствованию» (*Корабельник Н. М. Некоторые вопросы... С. 212*).

³⁴⁵ См. выше в данной главе, а также: Ч. 1. Гл. 4 исследования.

лишь к высшему совершенству; чувственные удовольствия [ведь можно найти] повсюду»³⁴⁶.

Для *бхакты* все люди равны, поскольку он видит в них вечную природу, а не преходящие телесные свойства. Это выражено у Дживы Госвами: «Кто ведет себя благопристойно и кто нет, ученый и невежда, отрешенный и полный привязанностей, освобожденный и только еще стремящийся к освобождению, достигший совершенства в *бхакти* и еще не достигший такового — все совершенны [для *бхакты*], поскольку, распознавая в каждой природу спутника Бога, [он] видит каждого равным Его вечным спутникам»³⁴⁷. На этой основе отбрасываются традиционные кастовые установления. Джива ссылается на Шридхару, согласно которому низкородившийся собакаед (*śva-rasa*), если он *бхакта*, выше *брахмана*, таковым не являющимся³⁴⁸. В отсутствие *бхакти* достоинства *брахмана* — ничто, это только повод для взращивания гордыни (*bhakti-vihīnasyaite guṇā garvāyaiva bhavanti*)³⁴⁹.

Оценивая позицию Чайтаньи и его последователей в данном вопросе, можно согласиться с Н.М. Корабельник, которая пишет: «Учение Чайтаньи было новаторским по своей сути... В своем учении Чайтанья выдвинул принципиально новую этику — новую систему нравственного поведения людей, новые понятия об общественном долге, иные, по сравнению с ортодоксальным индуизмом, их взаимоотношения друг с другом»³⁵⁰.

³⁴⁶ BhgP 11(pt. 1) 9.29. P. 660.

³⁴⁷ BhkS 115. P. 220.

³⁴⁸ BhkS 110. P. 143.

³⁴⁹ Ibid. P. 144.

³⁵⁰ Корабельник Н. М. Некоторые вопросы... С. 206.

Глава 4. «МИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ» (ПРАЙОДЖАНА-ДЖНЯНА)

Реконструкция и исследование данного раздела системы бенгальского вайшнавизма потребует большого внимания и осторожности, а также обязательного использования самоистолкования традиции, без чего предмет мистического учения³⁵¹ бенгальских мыслителей, в силу своей специфичности, может остаться непонятым. Игнорирование традиции не раз приводило исследователей, причем не только европейских, но даже индийских, к совершенно превратным толкованиям и оценкам³⁵².

Вначале объясним, что именно подразумевается под «мистической теологией». Для этого вновь воспользуемся параллелью со средневековой христианской мыслью. Согласно С.С. Хоружему, православная традиция именует «мистическим богословием» особый вид духовного творчества, в котором богословие соприкасается с аскетическим дискурсом, что неизбежно вызывается «мета-антропологическим характером концепции человека, утверждаемой Традицией и реализуемой Духовным Процессом»³⁵³. Выражая то же самое, но в более универсальной форме, скажем, что сам характер человеческой природы, позволяющий переживать и осуществлять не только

³⁵¹ В Ч.1. Гл.4 мы отказались от использования термина «мистический», поскольку речь там шла о религиозном опыте вообще, а не только о сверхчувственном. Но предмет данной главы — именно сверхчувственный опыт; поэтому использование здесь данного термина представляется правомерным.

³⁵² Так, например, Р.Г. Бхандаркар отождествляет учение Чайтаньи с учением сахаджиев, а культ Радхи в бенгальском вайшнавизме — с культом Дурги в шактизме (*Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Saivism and minor religious systems. Strassburg, 1913. P.86–87*); М.Т. Кеннеди сравнивает мистический эмоционализм бенгальских вайшнавов с безумием (*Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement: A Study of the Vaiṣṇavism of Bengal. Calcutta, 1925. P.256*); С. Дасгупта оценивает эмоции Чайтаньи как «патологические» (*Dasgupta, Surendranath. A History... Vol.4. P.389*). Вместе с тем, есть немало авторов, которые интерпретируют «мистическую теологию» бенгальского вайшнавизма вполне адекватно — это С.К. Дэ, О.Б.Л. Капур, Э. Димок, А.У. Интвистл и др. К их исследованиям, а также к работам «конфессиональных» авторов мы и будем обращаться.

³⁵³ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 350.

обыденный, но и сверхчувственный опыт, подвергая его рефлексии, делает возможным и даже необходимым осмысление и выражение этого опыта в дискурсе, что является важнейшим элементом любой теистической традиции и по сути составляет ее основу. Как пишет В.Н.Лосский, «богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым»³⁵⁴. Эти слова вполне применимы к бенгальскому вайшнавизму, где «мистической теологии» отводится чрезвычайно большая роль, что существенно выделяет его даже среди вайшнавских школ³⁵⁵. Согласно принципу «непостижимости», запредельный опыт не может быть адекватно выражен и постигнут на чисто рациональной основе. Поскольку же, согласно тому же самому принципу, «непостижимое» не есть «невыразимое», этот опыт может быть выражен и понят. Однако для этого необходимо использование дискурса особого типа. Такой дискурс разрабатывается в бенгальском вайшнавизме на основе категорий традиционной индийской поэтики, специально заимствованных для этой цели. Таким образом, условием возможности мистического учения становится убежденность бенгальских мыслителей в доступности запредельного опыта для дискурса особого типа.

Наиболее заметная особенность мистического учения в бенгальском вайшнавизме, которую подчеркивают практически все исследователи — крайний эмоционализм. Так, Р.Г.Бхандаркар, сравнивая традицию Чайтаньи с традицией Валлабхи, пишет: «Существенное различие между этими двумя

³⁵⁴ Лосский Вл. Очерк... С. 98. В.Н.Лосский критикует позицию, противопоставляющую мистику богословию «как область, недоступную познанию, как неизреченную тайну... то, что скорее поддается опыту, превосходящему наши способности суждения, чем какому-либо восприятию наших чувств или нашего разума», что приводит к противопоставлению как непримиримых врагов мистиков и богословов, святых и церкви и т.д., встречающемуся у Гарнака, Сабатье и др. (Там же. С. 97–98).

³⁵⁵ Достаточно вспомнить, что Рупа Госвами, один из виднейших мыслителей бенгальского вайшнавизма, посвящает свои главные труды именно предмету «мистической теологии».

видится в том, что Валлабха и его последователи больше сосредотачиваются на ритуальной стороне религиозной жизни, тогда как Чайтанья и его последователи посвящают себя культивированию ее эмоциональной стороны»³⁵⁶. Действительно, трансцендирование за пределы обычного опыта и вхождение в мир опыта запредельного мыслится в бенгальском вайшнавизме возможным только благодаря особому эмоциональному состоянию, превосходящему по силе и качеству обычный эмоциональный опыт. Это состояние настолько уникально, что, согласно Вишванатхе Чакраварти, неискушенные люди принимают его за сумасшествие, и только опытные *бхакты* могут догадаться о подлинных переживаниях того, кто его достиг³⁵⁷. Такая идея запредельного опыта, по сути, основывается на «Бхагавате», согласно трактовке бенгальских мыслителей, повествующей о запредельном бытии, где это бытие, выраженное в форме сюжетного нарратива, предстает как динамический мир развивающихся взаимоотношений, бурных переживаний и т.д. Это и есть идеал бытия, мыслимый в бенгальском вайшнавизме как «цель» (*прайоjana*); поэтому на высших своих стадиях процесс *бхакти* превращается из процесса служения в процесс сублимации эмоций (а не полового импульса, как в шактизме и учении сахаджиев). Внешне такой мистический опыт оказывается родствен эстетическому (по крайней мере в понимании, свойственном традиционной индийской культуре). Этому способствует и специфический характер религиозной практики бенгальских вайшнавов. Как пишет А.У.Интвистл, «это выдвигает на передний план такую форму религиозности, которая ищет выражения в эмоциональном и эстетическом опыте... Самостоятельным средством достижения совершенства и спасения становится переживание эмоциональных состояний, вызываемых стихами, песнями и драматическим искусством»³⁵⁸. Неслучайно поэтому, что для выражения за-

³⁵⁶ Bhandarkar R.G. Vaishnavism... P.82–83. См. также: Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 4. P.389; Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement. P.245.

³⁵⁷ MdhK 7.1. P.86.

³⁵⁸ Entwistle, Alan W. Braj, centre of Krishna pilgrimage. Groningen, 1987. P.63.

предельного опыта бенгальские мыслители прибегают к эстетическим категориям, в соответствии с которыми они систематизируют его, создавая грандиозную систему, уникальную даже для индийского теизма. Согласно С.К.Дэ, усвоение этих категорий оказало существенное воздействие как на религиозное учение вайшнавов, так и на старую поэтическую теорию *расы*³⁵⁹. Именно благодаря разработанному в бенгальском вайшнавизме учению о *бхакти-расе* вайшнавской культурой были прочно усвоены такие понятия как *раса*, *бхава*, *према* и др.³⁶⁰

Таким образом, главной чертой мистического учения в бенгальском вайшнавизме оказывается эстетизм³⁶¹, а не эротизм, как утверждают некоторые исследователи³⁶², хотя эрос — конечно, не в смысле «сексуальности», а скорее в античном значении этого слова — безусловно играет здесь свою роль³⁶³.

В целом мистический опыт в бенгальском вайшнавизме выражается понятием *према* (или *prīti*). Согласно «Чайтанья-чаритамрите», *према* — цель и результат духовного совершенствования (*sādhanaṅga phala* — ‘*prema*’ *mūla-prayojana*)³⁶⁴. Слово *према* означает как «любовь», так и «удовольствие»; оно используется в этих значениях и в обиходной речи. Джива признает, что из-за того, что любовь к Богу и привязанность к людям или материальным объектам обозначаются одним и тем же словом (*vakṣya-māṇa-lakṣaṇaikaṇṭa*), люди считают, что это одно и то же, тогда как это заблуждение, поскольку любовь к Богу есть функция энергии Его сущности (*sva-rūpa-śakti-vṛtti-maya*), а обычная любовь — функция *майи*

³⁵⁹ De, *Sushil Kumar*. Early History... P. 166.

³⁶⁰ Entwistle, *Alan W. Braj*... P. 62.

³⁶¹ Интересно отметить, что, согласно индийскому исследователю К.Чайтанье, эстетическую природу имеет само энергичное представление о мире (См.: *Chaitanya, Krishna*. A New History of Sanskrit Literature. London, 1962. P. 66).

³⁶² См., например: *Kennedy, Melville T.* The Chaitanya Movement. P. 256.

³⁶³ С. К. Дэ выделяет в *раса-бхакти* три элемента: эстетический, эротический и религиозный (De, *Sushil Kumar*. Bengal's Contribution... P. 123).

³⁶⁴ CC Mdh (Vol. 9) 25. 104. P. 353.

(māyā-śakti-vṛtti-maya)³⁶⁵. Поэтому бенгальские мыслители стремятся отграничить обыденное значение этого слова от того, которое вкладывают в него они сами.

Прежде всего разграничиваются значения «удовольствие» (sukha) и «любовь» (priyatā). Джива указывает на разницу между ними: «Удовольствие характеризуется здесь [простым] ощущением радости, тогда как любовь сущностно связана с благом [своего] предмета и характеризуется ощущением радости от восприятия его радости, когда он получает благо»³⁶⁶. В первом случае радость оборачивается страданием и отвращением (duḥkha-dveṣau), поскольку, как атрибут материального бытия, удовольствие неизбежно должно перейти в свою противоположность. Помимо этого, удовольствие эгоистично, так как укоренено лишь в «субстрате» (āśraya), но не в «предмете» (viṣaya), из-за чего последний всегда воспринимается первым только как другой — собственные радость и страдание «предмета» никак не затрагивают «субстрат»; если же «предмет» не доставляет «субстрату» удовольствия, он становится для него объектом ненависти³⁶⁷. Поэтому взятое само по себе значение «удовольствие» противоречит понятию *премы* как выражению сущности мистического опыта.

Любовь отлична от удовольствия, поскольку укоренена одновременно и в «субстрате» (любящем), и в «предмете» (возлюбленном). Согласно «Чайтанья-чаритамрите», блаженство первого проистекает от блаженства второго (prīti-viṣayānande tad-āśrayānanda); при этом любящий готов не считаться со своим собственным удовольствием³⁶⁸. Но если предмет — обычное живое существо, способное испытывать не только радость, но и страдание, то и любящий неизбежно будет страдать; поэтому такая любовь несовершенна. Совер-

³⁶⁵ PrtS 61. P. 190. Свами Прабхупада пишет: «*Прему* можно обозначить как любовь к Богу без всякой надежды на взаимность или воздаяние. В действительности слова *према* и «любовь» не являются синонимами. Вместе с тем, можно сказать, что *према* — высочайшая стадия любви» (*Swāmī Prabhupāda A.C. Bhaktivedānta. Teachings...* P. 137).

³⁶⁶ PrtS 61. P. 190.

³⁶⁷ Ibid. P. 191.

³⁶⁸ CC Adi (Vol. 1) 4.199. P. 335.

шенна только любовь к совершенному предмету — Богу, который никогда не страдает. Поэтому, как считает Джива, хотя между любовью к Богу (*bhagavat-prīti*) и обычными проявлениями любви — отцовской, сыновней и др. (*putra-viṣayaaka-prīti*), несомненно, есть подобие (*tathābhūtatva*)³⁶⁹, подлинное значение слова *према* раскрывается только в такой любви, предмет которой — *Бхагаван*. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», подлинная *према* настолько бескорыстна, что гонит всякую мысль о собственном удовольствии и даже ненавидит его, если это каким-либо образом мешает доставлять блаженство возлюбленному³⁷⁰. Пример такой любви — *гопи*, спутницы Кришны в Его играх, готовые всем пожертвовать ради Него. Но даже хотя *бхакта* и не желает для себя блаженства, оно приходит к нему само собой, по силе превосходя всякое постижение и описание (*buddhira gocara nahe yāhāra svabhāva*)³⁷¹, поскольку предмет его любви — источник всякого блаженства. Кришнадаса говорит: «Когда *гопи* созерцали Кришну, то хотя они и не желали [для себя] счастья, оно возросло в десятки миллионов раз»³⁷². Поэтому, согласно Дживе, *према* не может быть абсолютно адекватно выражена в терминах обычной любви и требует особой системы понятий.

Чтобы разобраться в значениях двух других важнейших понятий «мистической теологии» бенгальского вайшнавизма — *бхава* и *раса* — нам, учитывая, что эти понятия наряду с многими другими были заимствованы мыслителями данной школы из традиционной индийской поэтики, придется предпринять в эту область небольшой экскурс.

Согласно Бхарате (III–IV в.), автору «Натья-шастры» (*Nāṭya-śāstra*), основополагающего трактата по традиционной эстетике, в искусстве обязательно должны присутствовать

³⁶⁹ PrtS 61. P. 193.

³⁷⁰ CC Adi (Vol. 1) 4.201. P. 335. Ср. у ап. Павла (1-е Кор. 13, 4–7): «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит».

³⁷¹ CC Adi (Vol. 1) 4.185. P. 329.

³⁷² CC Adi (Vol. 1) 4.186. P. 329.

бхава и *раса*³⁷³. *Бхава* — естественные чувства, свойственные обычному человеку в обычной жизни; эти чувства и составляют основу поэтического творчества. Согласно Бхарате, «[то, что] с помощью речи, жеста, главных музыкальных мелодий, представления невольных состояний обнаруживает чувство, владеющее поэтом, зовется *бхавой*»³⁷⁴. Поэтому *бхавы* составляют смысл поэзии (*kāvyaārtha*) и служат причиной появления *расы* (*kāvya-rasābhivyakti-hetavāh*)³⁷⁵.

Понятие *раса*³⁷⁶ используется в «Натя-шастре» как особый эстетический термин, обозначающий не обыденные человеческие чувства, но эстетические эмоции³⁷⁷. С одной стороны, *раса* — это особое качество литературного произведе-

³⁷³ Ahuja R. L. The Theory of Drama in Ancient India. Ambara Kantt, 1964. P. 19.

³⁷⁴ NtS 7.3 (Цит по: Гринцер П. А. Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987. С. 145).

³⁷⁵ Там же.

³⁷⁶ Первоначально слово *раса* встречается в Ведах и Упанишадах в значении «сок», «жизненная сила», «сущность», «вкус». Это значение сохраняется в обыденном употреблении (*rasa-maṇi* — «вкусный»).

³⁷⁷ Теория *рас* разрабатывалась многими крупными мыслителями, в частности, теоретиком поэзии Анандавардханой (IX в.) и крупнейшим индийским эстетиком Абхинавагуптой (X–XI вв.). Анандавардхана характеризует *расу* как эмоциональное состояние, отображенное в произведении искусства. Различие между *расой* и соответствующим ей чувством состоит лишь в степени интенсивности (Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани») / Пер. и коммент. Ю. М. Алихановой. М., 1975. С. 36). У Анандавардханы *раса* не мыслится вне конкретного эмоционального события: «А все какие ни есть в мире вещи непременно становятся частью какой-либо *расы* или чувства, по крайней мере — в качестве возбудителя. Ведь *расы* и прочее суть особые душевные состояния, а такой вещи, которая не вызывала бы того или иного душевного состояния, вообще не существует, если же и существует, то она, во всяком случае, не может привлечь внимание поэта» (Там же. С. 37). По Абхинавагупте, *раса* — не просто усиленное чувство или его описание, но символ, скрытое эмоциональное содержание, доставляющее наслаждение читателю или зрителю художественного произведения (Гринцер П. А. Основные категории... С. 162–163); это само существо поэзии (*rasenaiva sarvaṁ jīvati kāvyam*), без которой поэтическое произведение немислимо (*na hi tac-chūnyaṁ kāvyam kiñcid asti*). Позиция Абхинавагупты вызвала дискуссию и сосредоточила внимание индийских эстетиков на *расе* (A History of Sanskrit Literature. Classical period / Ed. by S. N. Dasgupta. Calcutta, 1962 (2nd ed.). Vol. 1. P. 594). После Абхинавагупты среди эстетиков доминирует его мнение. Так, Вишванатха, более поздний автор, называет поэзию «словом, которое по сути — *раса*» (*vākyam rasātmakam kāvyam*) (De, Sushil Kumar. History of Sanskrit poetics: In 2 vols. Calcutta, 1960 (2nd ed.). Vol. 2. P. 177–178).

ния, его «сущность», объект вкуса зрителя (*gasayate gasaḥ*), с другой — сам процесс наслаждения эстетическим объектом (*gasanam eva gasaḥ*)³⁷⁸. Если эмоции не вызывают эстетического наслаждения, они не могут считаться *расой*. Как пишет А. У. Интвистл, *раса* — «это то, что не может быть выражено с полной ясностью, поскольку гораздо более редко и необычно, чем любое чувство, вызываемое непосредственным восприятием. Это ощущение, возникающее у слушателя или зрителя, которое переживается им как деперсонализированное состояние чистого эстетического наслаждения»³⁷⁹. Благодаря деперсонализированности в опыте *расы* одинаково желанны как радость, так и страдание, поскольку равно служат эстетическому наслаждению³⁸⁰. В отличие от *бхавы*, *раса* не ограничена индивидуальным опытом, обладая природой всеобщности (*sāmānyam*), и потому она становится объектом особого культивирования³⁸¹. Таким образом, *раса*, являясь продуктом сублимации *бхавы*, выражает главную, сущностную характеристику эстетического опыта и искусства вообще, тогда как *бхава* служит ее основанием и источником.

Из приведенных характеристик становится понятно, почему бенгальские мыслители обращаются к понятиям *бхавы* и *расы*. Пользу этого шага трудно переоценить: в результате школа получает в свое распоряжение развитую поколениями авторитетных индийских эстетиков систему, равно изоморфную к мистическому опыту и к теологии, осмысливающей этот опыт в понятии, а также к литературе, выражающей тот же самый опыт поэтическими средствами. Все это способствует интеграции важнейших элементов традиции и выводит всю ее на новый качественный уровень. Как мы показывали в

³⁷⁸ Гринцер П. А. Основные категории... С. 143.

³⁷⁹ Entwistle, Alan W. Braj... P. 63.

³⁸⁰ Такое различие между *бхавой* и *расой* связано с представлениями индийских мыслителей о различиях между обычным и эстетическим опытом. Содержание обычного опыта субъективно и конституируется наличным объектом, и потому ограничено. Эстетический опыт, напротив, деперсонализирован и не требует вовлечения реального объекта; поэтому эстетическое восприятие и эстетическое переживание не сдерживаются ничем внешним (См.: A History of Sanskrit Literature. Vol. I. P. xlv–xlvi).

³⁸¹ См.: Ibid. P. 592–593.

первой части исследования, особенно ярко это отражается на литературе бенгальского вайшнавизма³⁸². Осмысливая сказанное, мы, вслед за С.К.Дэ, снова можем провести параллель с культурой европейского средневековья: подобно средневековым трубадурам Франции и Италии, мыслившим любовь к Христу в терминах права и создававшим «грамматику любовных чувств», средневековые бенгальские поэты мыслят любовь к Кришне в терминах поэтики и создают «поэтику любовных чувств»³⁸³. Поскольку же поэтика, по сути дела, есть концептуализация поэтических средств, бенгальские мыслители получают необходимый им аппарат экзегезы поэтического элемента базового священного текста, позволяющий интерпретировать заключенные в нем аспекты смысла.

В бенгальском вайшнавизме значения понятий традиционной поэтики существенно модифицируются. Это важно учитывать, поскольку, как отмечает О.Б.Л.Капур, именно внешнее сходство между теорией *расы* в бенгальском вайшнавизме и теорией *расы* в поэтике послужило причиной существенного недопонимания исследователями сущности *бхакти-расы*³⁸⁴. Так, понятие *бхава* обозначает у бенгальских мыслителей не эмоции вообще, а религиозные переживания, возникающие и углубляющиеся в процессе *бхакти*. В теологии бенгальского вайшнавизма, как и в традиционной поэтике, *бхава* выступает основанием *расы*: согласно Дживе, который ссылается в этом на Аланкара-шастры, *раса* — продукт трансформации *бхавы* (*bhāvā evābhisampannāḥ prayanti rasa-gūpatām*)³⁸⁵. Но здесь *раса* — это не эстетическое наслаждение, а блаженство, проистекающее от непосредственных взаимоотношений с Богом, поскольку, как гласит цитируемое Дживой речение «Тайттирия-упанишады», Сам Бог есть *раса* — «блаженный», «сладостный» (*raso vai sah*) — и постигший Бога сам становится таковым³⁸⁶. Как и эстетическое пе-

³⁸² См.: Ч. 1. Гл. 2 исследования.

³⁸³ *De, Sushil Kumar. Early History...* P. 166–167.

³⁸⁴ *Kapoor O. B. L. The Philosophy...* P. 216.

³⁸⁵ *PrtS* 110. P. 338.

³⁸⁶ *TttrUp* 2.7.1 / *PrtS* 110. P. 347. См. также: *Dimock, Edward C. Doctrine and Practice Among the Vaiṣṇavas of Bengal // Krishna: Myths, Rites, and Atti-*

реживание, которое приносит наслаждение в любом случае, наслаждаются герои художественного произведения или страдают, *раса* также доставляет одно только блаженство (*śokādāv arī sukham eva jāyate*), независимо от того, какой оборот принимают отношения *бхакты* и *Бхагавана*³⁸⁷.

Здесь бенгальские мыслители встречаются с затруднением: дело в том, что, согласно ортодоксальной поэтике, *бхакти* может быть только *бхавой*, но никак не *расой*³⁸⁸. Имея дело с литературой, а не с мистическим опытом, светские теоретики *расы* считали, что *бхакти* как основа отношений между поклоняющимся и объектом поклонения не может быть источником блаженства, по крайней мере, в той же самой степени, что и отношения между обычными любящими, поскольку последние предполагают равенство, а первые — нет³⁸⁹. Джива обосновывает свою позицию: «Если светские теоретики *расы* не обнаруживают в *бхакти* природы таковой вследствие отсутствия [в ней] совокупности [необходимых характеристик], — говорит Джива, — то это относится только к [поклонению] обычным божествам и прочим [несовершенным существам]»³⁹⁰. Джива анализирует *бхакти* в соответствии с характеристиками *расы*, которыми, согласно Аланкара-шастрам, являются 1) достоинство ее природы (*svagūpa-yogyatā*), 2) достоинство средств ее достижения (*parikara-yogyatā*), а также 3) достоинство личности, испытывающей *расу* (*puruṣa-yogyatā*). Что касается первой характеристики, то, согласно светским теоретикам, под природой *расы* следует понимать «доминирующую *бхаву*» (*sthāyi-bhāva*)³⁹¹, поскольку именно

tudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu, 1966. P. 48–49. Свами Прабхупада переводит слово *раса* на английский язык словом *mellow* — «зрелый», «сочный» (*Swāmi Prabhupāda A. C. Bhaktivedānta. The Nectar of Devotion. The Complete Science of Bhakti Yoga. Los Angeles, 1970. P. 152*).

³⁸⁷ PrtS 111. P. 359.

³⁸⁸ См.: A History of Sanskrit Literature. Vol. 1. P. 385.

³⁸⁹ De, *Sushil Kumar*. Early History... P. 401–402. Отрицание *бхакти* в качестве *расы* характерно для ранних индийских эстетиков; более поздние мыслители считают *бхакти* либо *расой*, либо неполной *расой* (*Ibid.* P. 168, note).

³⁹⁰ PrtS 110. P. 338.

³⁹¹ Ниже это важное понятие будет рассмотрено подробно.

на основании «доминирующей *бхавы*» делается вывод о том, какого рода блаженство приносит переживаемое чувство. Но, как указывает Джива, в случае с *бхакти* «в качестве “доминирующей *бхавы*” выступает любовь к Богу; а известно, что [блаженство] такой [любви] превосходит океан несчетных волн блаженства [от постижения] *Брахмана*»³⁹². Следовательно, первая характеристика выражена в *бхакти* ярчайшим образом. Вторая характеристика: обычные средства пробуждения эстетического чувства, т.е. светские художественные произведения, не могут доставить блаженство той силы, что свойственно *бхактам*. Но на это способны произведения поэтов-*бхакт*, а следовательно, и вторая характеристика также присуща *бхакти*. Наконец, третья характеристика: среди *бхакт* немало героев и мудрецов, таких, например, как Прахлада³⁹³. Помимо всего прочего, *бхакти* позволяет постоянно испытывать *расу* (*rasa-santatim*)³⁹⁴, чего не скажешь об обычном художественном произведении, — этим подтверждается наличие у *бхакти* и третьей характеристики.

Из всего этого следует вывод, что *бхакти* не только отвечает характеристикам *расы*, но и неизмеримо выше *расы* в светском понимании. Это позволяет Дживе сделать заключение о существовании *бхакти-расы*, сущностно связанной с *бхакти* (*bhakti-mayo raso bhakti-rasah*)³⁹⁵, которая есть *раса* по преимуществу. Так заимствование системы понятий из традиционной поэтики получает в бенгальском вайшнавизме законченное обоснование³⁹⁶.

³⁹² PrtS 110. P. 339.

³⁹³ О Прахладе см.: BhgP 7.1–9. P. 1–571.

³⁹⁴ ShDrp 3.2 / PrtS 110. P. 339

³⁹⁵ PrtS 110. P. 338.

³⁹⁶ И помимо теоретиков бенгальского вайшнавизма были мыслители, пытавшиеся соединить *расу* с мистическим опытом. Пример — Абхинавагупта, который в своей трактовке *расы* выходит далеко за рамки психологического: *раса* выступает у него как опыт постижения сущего: «По нашему мнению, вкушение [расы] — это самопознание, состоящее из чистой радости...» (Гринцер П. А. Основные категории... С. 167). *Раса* — «блаженство собственного сознания», познание лишенных индивидуальной окраски эмоций любви, страха, удивления и т.д. как основных атрибутов неизменного универсального «я», когда в результате эстетического наслаждения достигается слияние с ним индивида (Там же. С. 169). Но, согласно последователям Чайтаны, осно-

Теперь — очень кратко — приведем экспликацию высших стадий мистического опыта. Многие исследователи отмечают сугубо «схоластический» характер этого раздела системы бенгальского вайшнавизма. Так, С.К.Дэ перечисляет «схоластические» элементы трудов Рупы по *бхакти-расе*: 1) формальные определения, 2) тончайшие дистинкции, 3) обширные классификации, 4) собрания тщательно подобранных цитат, примеров, иллюстраций и т.д.³⁹⁷ Возникает вопрос: для чего потребовалось создавать столь сложную и даже громоздкую систему для такого тонкого предмета, как мистический опыт?

По сути дела, экспликация религиозного опыта играет роль его критериологии, поскольку чем выше восходит *бхакта* в таком опыте, особенно достигнув его «мистических» областей, тем больше для него опасность отклониться на ложный путь и в конце концов пасть³⁹⁸. Чтобы этого не произошло, необходимо иметь точное и подробное, систематическое описание верного пути, его «лоцию», даже несмотря на то, что речь идет о таком иррациональном предмете, как эмоции. М.Сингер пишет: «Для тех движений в индуизме, которые связаны с *бхакти*, в отличие от движений, где практикуется путь ритуала или знания, характерна значительно бóльшая “эмоциональность”, что порой выражается в экста- тическом поведении их участников. Но это не значит, что они

вызывающихся на идее *бхакти*, говорить об эмоциях, если нет разницы между объектом, вызывающим эмоции, и тем, кто их испытывает, бессмысленно и бесполезно; поэтому *раса* как непосредственное переживание трансцендентной реальности возможна лишь в том случае, если живое существо не сливается с Богом, а сохраняет с Ним отношения (См., например: CC Mdh (Vol.3) 8.141. P.177). Здесь *раса* — не просто переживание или самопознание, но фундаментальная характеристика индивидуального бытия.

³⁹⁷ De, Sushil Kumar. Early History... P.200. Схоластический характер трудов Рупы и Дживы по *бхакти-расе* отмечает также А.У.Интвистл (*Ent-vistle*, Alan W. Braj... P.62).

³⁹⁸ А.У.Интвистл верно отмечает, что в трудах Рупы существует тенденция упорядочить анархические по природе чувства, загнать их в рамки, создав для них специальную теорию (*Ibid.*). Это замечание соответствует принятому нами для религиозного опыта обозначению «упорядоченный», характеризующему его принципиальное отличие от обыденного (См.: Ч.1. Гл.4 исследования).

руководствуются эмоциями бесконтрольными или иррациональными. Путь преданности — также и дисциплина, *йога*, руководимая четкими правилами и основывающаяся на “рациональной” философии»³⁹⁹.

Перейдем к экспликации высших стадий «мистического опыта». Начнем с *бхава-бхакти* — индивидуальных эмоциональных состояний, проистекающих из любви к Богу. По мере углубления *према* проходит стадии *снеха* (*sneha*), *мана* (*māna*), *праная* (*prāṇaya*), *рага* (*rāga*), *анурага* (*anurāga*), *бхава* (*bhāva*) и *маха-бхава* (*mahā-bhāva*)⁴⁰⁰. *Снеха* (синоним «любви») — сублимированная форма *премы*, в которой возрастает привязанность и близость к Богу; это сопровождается «таянием сердца» (*citta-dravatva*)⁴⁰¹. *Снеха* делится на две стадии⁴⁰². Первая (*ghṛta-sneha*) характеризуется интенсивностью, «густотой», как топленое масло (*ghṛta*); вторая (*madhu-sneha*) — сладостью, подобно меду (*madhu*). Помимо этого, первая характеризуется чувством принадлежности Богу (*tadīyatā-maya-bhāva*), вторая, наоборот, чувством обладания Им (*madīyatā-maya-bhāva*). Следующая стадия — *мана* («напускной гнев») — дальнейшее развитие *премы*. Интенсивность чувства здесь значительно возрастает. Далее — *праная* (также синоним «любви»), главная характеристика которой — «доверие» (*viśrambhaḥ*)⁴⁰³, проистекающее из любви чувство причастности к божественной природе. Здесь ощущается единство с Богом, но не такое, к которому стремятся последователи адвайты: в единстве *Бхагавана* и *бхакты* не происходит элиминации личности последнего. Согласно Вишванатхе, *вишрамбха* — полное отсутствие беспокойства, естественно проистекающее из осознания единства с Богом⁴⁰⁴. Затем идет *рага* («влечение»), когда даже величайшая печаль, согласно Рупе,

³⁹⁹ Singer, Milton. The Rādhā-Krishna bhajans of Madras-Sity // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Chicago, 1968. P. 128.

⁴⁰⁰ CC Mdh (Vol. 9) 23.42. P. 24.

⁴⁰¹ Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 203.

⁴⁰² BhRS 3.2.43 (Ссылка дается по: Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 203).

⁴⁰³ UjjvN Sth 100. P. 438.

⁴⁰⁴ AnCnd / UjjvN Sth 100. P. 438.

воспринимается только как счастье (*duḥkham apy adhikaṁ set sukhatvenaiva vyajyate*)⁴⁰⁵. «Дальше, — как говорит Рупа, — идет *анурага* — то, что делает воспринимаемое (т.е. Бога) постоянно новым и желанным; влечение, которое постоянно обновляется»⁴⁰⁶. Следующая ступень — *бхава* («экстаз»), имеющий три уровня: 1) состояние, когда блаженство возникает само собой, без посторонней причины (*sva-samvedyadaśā*); 2) состояние, когда признаки экстаза спонтанно проявляются вовне (*prakāśita*) и 3) состояние, которое становится заразительным и передается окружающим (*yāvadaśraya-vṛtti*)⁴⁰⁷. Наконец, по мере интенсификации *бхавы*, наступает *маха-бхава* («великий экстаз»), характеризующий высшим блаженством и полным самозабвением; согласно Рупе, *маха-бхава* характерна для *гопи* — спутниц игр Кришны в Брадже. У *маха-бхавы* есть две стадии: «развитая» (*rūḍhi*) и «сверхразвитая» (*adhirūḍhi*). К внешним характеристикам «развитой» стадии относят признаки экстатического состояния (*sattvika-vikāra*), которые начинают проявляться в теле, речи и поведении *бхакты* еще на стадии *бхавы* и полностью выступают, «сияют» (*uddīpta*) на стадии *маха-бхавы*: прерывистость речи (*svara-bhaṅga*), сотрясение тела (*kampa*), слезы (*aśru*) и т.д.⁴⁰⁸ Внутренние характеристики «развитой» *маха-бхавы* — нестерпимость для *бхакты* даже мгновения разлуки с Богом (*nimeṣāśahatā*); способность передаваться другим людям и зажигать их сердца любовью к Богу (*āsanna-janatā-hṛd-viloṇanam*); печаль, возникающая из-за боязни *бхакты* огорчить Возлюбленного своим поведением, даже если в действительности Он им доволен (*tat-saukhye' pyārī-śaṅkayā khinnatvam*); чувство, что огромные промежутки времени в обществе Возлюбленного пролетают как одно мгновение (*kalpa-*

⁴⁰⁵ UjjvN Sth 114. P. 443. Рупа приводит пример: в жаркий летний день Радха идет посмотреть, как Кришна пасет коров за холмом. Она взбирается на холм и видит оттуда Кришну. Счастью Ее нет границ, и она совершенно не чувствует, что ее босые стопы изранены, и что их обжигают раскаленные солнцем камни (Ibid.).

⁴⁰⁶ UjjvN Sth 134. P. 454.

⁴⁰⁷ UjjvN Sth 142. P. 459–460.

⁴⁰⁸ См.: Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 207.

kṣaṇatvam); забвение обо всем кроме Возлюбленного и состояние подобное обморочному в отсутствие настоящего обморока (mohādy-abhāve' pi sarva-vismaraṇam)⁴⁰⁹.

Вторая стадия *маха-бхавы*, «сверхразвитая», находится абсолютно вне обычного человеческого понимания. Интенсивность переживаний здесь такова, что даже если собрать всю радость и печаль всех миров, они не превзойдут по силе и капли чувств, испытываемых Радхой⁴¹⁰. Эта стадия делится на три ступени: *модана* (modana), *мохана* (mohana) и *мадана* (mādana)⁴¹¹. Как отмечает Рупа, на стадии *моданы* ярко проявляются упомянутые выше внешние признаки экстатического состояния (sattvika-vikāra)⁴¹². Промежуточное состояние между *моданой* и *маданой* — *мохана*, где эти признаки «сияют» еще ярче (sūddīpta). Если *модана* свойственна как Радхе, так и *гопи*, то *мохана* доступна только Радхе. Среди характеристик *моханы* — способность *бхакты* ради счастья Возлюбленного переносить даже нестерпимые муки (asahya-duḥkha-svīkārāt tat-sukha-kāmitā); способность своими страданиями в разлуке с Возлюбленным пробуждать жалость и печаль у всего мира (brahmāṇḍa-kṣobha-kāritvam) и вызывать слезы даже у животных (tiraścām api godanam); «божественная опьяненность» (divyonmāda), проявляющаяся как беспомощные, беспорядочные действия (udghūrṇa) и бессвязная, «удивительная» речь (citra-jalpa)⁴¹³, и др.

Все завершается на стадии *мадана*. «*Мадана* — высшая из высших, сверкающий источник всех [прочих] *бхав*, сущность *хладини*-[*шакти*], которой всегда блещет Радха»⁴¹⁴, — говорит Рупа. Как пишет О. Б. Л. Капур, *мадана* есть «способность вечно сочетать в себе тысячи различных и даже противоречивых *бхав*, связанных с тысячами разнообразных и противоречивых вариантов опыта... отношений с Кришной. *Ма-*

⁴⁰⁹ UjjvN Sth 147–153. P. 464–471.

⁴¹⁰ UjjvN Sth 157. P. 472.

⁴¹¹ Труднопередаваемые термины, которые можно было бы обозначить как «радость» и «опьяненность».

⁴¹² UjjvN Sth 158. P. 473.

⁴¹³ UjjvN Sth 168–182. P. 479–485.

⁴¹⁴ UjjvN Sth 202. P. 499.

дана заключает в себе уникальную возможность непосредственно испытывать тысячи видов наслаждений с Кришной благодаря одному лишь созерцанию Его или памятованию о Нем»⁴¹⁵.

Весь описанный процесс передается в «Чайтанья-чаритамрите» при помощи метафоры: из семени вырастает тростниковый стебель; из стебля выжимают сок, который сгущают, приготавливая патоку; из патоки делают сахар; наконец, расплавляя сахар, получают конечный продукт — чистые сахарные леденцы⁴¹⁶. «Как здесь по мере очищения [сахара] постепенно возрастает [его] сладость, — говорит Чайтанья, — точно так же возрастает и ощущение сладости любви [к Богу], начиная с привязанности, и так далее»⁴¹⁷.

Как нетрудно заметить, в описании *бхавы* на первый план выступают количественные характеристики, тогда как в *расе* более ярко выражен качественный аспект. Другое различие: если *бхава* имеет восходящий характер, то *раса* — скорее нисходящий, от *Бхагавана* к *бхакте*. В этом обнаруживается особая природа *расы*: неслучайно, как и в поэзии, именно *раса* является «душой» *бхакти*.

Как и когда возникает *раса*? Согласно бенгальским мыслителям, достигнув некоторой ступени *бхавы*, предназначенной ему в соответствии с его личной склонностью, *бхакта* утверждает на ней и дальше развивает *стхайи-бхаву* (*sthāyī-bhāva*), определенный комплекс эмоций, который становится для него базисным⁴¹⁸. Рупа Госвами говорит: «Та [*бхава*], которая берет власть над [другими] *бхавами*, как согласующимися, так и несогласующимися [с ней,] и властвует [над ними] как царь, зовется *стхайи-бхавой*»⁴¹⁹. Конституирующим принципом *стхайи-бхавы* служит возникающая на этой стадии у

⁴¹⁵ Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 210.

⁴¹⁶ CC Mdh (Vol. 9) 23.43. P. 24.

⁴¹⁷ CC Mdh (Vol. 9) 23.44. P. 25.

⁴¹⁸ П. А. Гринцер переводит термин *стхайи-бхава* как «всеобщее ментальное состояние» (Гринцер П. А. Основные категории... С. 149); Свами Прабхупада — как «постоянное любовное чувство» (permanent love) (*Swāmi Prabhupāda A. C. Bhaktivedānta. Teachings...* P. 143).

⁴¹⁹ BhRS; цит по: CC Mdh (Vol. 9) 23.46. P. 27, коммент. Свами Прабхупады.

бхакты некоторая определенная идея взаимоотношений с Богом и своей роли в них (*abhimāna*), которая может быть пяти типов: 1) идея взаимоотношений, когда *бхакта* получает милость и покровительство Бога без желания обладать Им (*anugrāhyābhimāna*); 2) такая же точно идея, но с желанием обладания (*mamatā*); 3) идея равных отношений с Богом, наподобие дружеских (*mitrābhimāna*); 4) идея взаимоотношений, когда *бхакта* сам оказывает Богу покровительство (*anugrāhakābhimāna*); 5) идея взаимоотношений, подобных взаимоотношениям возлюбленных (*priyābhimāna*)⁴²⁰. Идея первого и второго типов позволяет подняться до стадии *рага*; третьего и четвертого — до *анураги*; пятого — до *бхавы* и *маха-бхавы*. Первым Бог предстает как объект поклонения, вторым — как господин, третьим — как сын, четвертым — как друг и пятым — как возлюбленный. Для бенгальских вайшнавов это не представление, а реальность: Бог реально вступает с *бхактой* в те отношения, к которым тот стремится. Так формируются соответствующие *стхаи-бхавы*: 1) «спокойная», или «нейтральная» (*śanta*); 2) «служения» (*dāsyā*); 3) «дружеская» (*sakhya*); 4) «родительская» (*vātsalya*); 5) «сладостная» (*madhura*), или «любовная» (*śṛṅgāra*)⁴²¹.

С формированием *стхаи-бхав* возникает почва для перехода от *бхавы* к *расе*. Но переход этот осуществляется только тогда, когда *стхаи-бхава* соединяется с четырьмя особыми группами факторов (*sāmagrī*)⁴²², которые обозначаются терминами *вибхава* (*vibhāva*), *анубхава* (*anuhāva*), *самтвика-бхава* (*sāttvika-bhāva*) и *вябхичари-бхава* (*vyabhicāri-bhāva*)⁴²³. Хотя фундаментом *расы* служит *стхаи-бхава*, именно эти четыре делают *расу* предметом культивирования; благодаря

⁴²⁰ Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 211.

⁴²¹ CC Mdh (Vol. 7) 19.183–184. P. 361; а также: CC Mdh (Vol. 9) 23.45. P. 25.

⁴²² Как сказано у Кришнадасы, «когда *стхаи-бхава*, характеризующая *премой* и прочим, соединяется с [четырьмя] группами факторов, она преобразуется в *кришна-бхакти-расу*» (CC Mdh (Vol. 9) 23.47. P. 27).

⁴²³ CC Mdh (Vol. 9) 23.48. P. 28. Известная *сутра* «Натья-шастры» гласит: «Вследствие соединения с *вибхавой*, *анубхавой* и *вябхичари-бхавой* возникает *раса*» (NtS 6.33. Цит. по: Гринцер П. А. Основные категории... С. 146).

им она деперсонализируется и дает возможность наслаждаться даже теми эмоциями, которые обычно воспринимаются как негативные. Рассмотрим эти четыре комплекса и проследим, как происходит переход от *бхавы* к *расе*.

Первый и наиболее важный комплекс составляют *вибхавы*, «стимулирующие» факторы; они формируют онтологическую ситуацию, которая дает возможность реально ощутить *расу* (*raty-āsvāda-hetavaḥ*)⁴²⁴. *Вибхавы* делятся на «базовые» (*ālambana*) и «воспламеняющие» (*uddīpana*)⁴²⁵. *Аламбаны*, в свою очередь, делятся на «субстрат» (*āśraya*), в котором проявляется *раса*, и «объект» (*viṣaya*), который ее воспринимает. Если на стадии *садхана-бхакти* «субстратом» был *бхакта*, а «объектом» — *Бхагаван*⁴²⁶, то в *раса-бхакти* они меняются местами: «субстратом» оказывается Бог, а «объектом» — *бхакта*. Среди *уддипан*, «воспламенителей» *расы*, играющих наиболее существенную роль в ее возникновении — элементы окружения *Бхагавана*: Его оружие (*āstra*), музыкальные инструменты (*vāditra*), Его *бхакты*; элементы Его облика — одеяния (*vastra*), украшения (*alaṅkāra*), цветы, которые Он носит (*puṣpa*); а также Его красота (*saundarya*), аромат Его тела (*saurabhya*) и т. д.⁴²⁷

Анубхавы, следующая группа факторов, включает два рода проявлений экстатического состояния. К первому роду относятся улыбка (*smīta*), радостный танец (*nṛtya*), восторженное пение (*gīta*) и др.⁴²⁸; ко второму — признаки, которые

⁴²⁴ BhRS; цит. по: CC Mdh (Vol. 9) 23.51. P. 30, коммент. Свами Прабхупады.

⁴²⁵ CC Mdh (Vol. 9) 23.50. P. 29.

⁴²⁶ См.: Гл. 3 данной части исследования.

⁴²⁷ PrtS 155. P. 424; см. также: UjjvN Vibh 1–105. P. 264–298. Ср. с характеристикой *вибхав* в светской поэтике: «*Вибхавы*, возбудители чувства, воссоздают ситуацию. Для того, чтобы представить, например, любовь Рамы и Ситы, необходимо, чтобы на сцене были актеры, играющие Раму и Ситу, — они и есть «основные возбудители» (*аламбана-вибхавы*) *расы* любви, нужно также описать или изобразить содействующие их любви обстоятельства: весну, веяние ветерка, запах цветов, пение птиц и т. д. — так называемые «стимулирующие возбудители» (*уддипана-вибхавы*)» (Гринцер П. А. Основные категории... С. 147).

⁴²⁸ CC Mdh (Vol. 9) 23.51. P. 29; см. также: UjjvN Anubh 1–91. P. 299–328.

уже упоминались (*sattvika-bhāva* или *sattvika-vikāra*): слезы, дрожь, прерывистость речи и т. д.⁴²⁹

Наконец, к последнему типу факторов — *вябхичари-бхавам* — относятся преходящие состояния, которые сменяют друг друга, как волны моря: безразличие (*nirveda*), уныние (*viṣāda*), ликование (*harṣa*), сонливость (*nidrā*), бодрствование (*bodha*) и т. д. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», всего насчитывается тридцать три *вябхичари-бхавы*⁴³⁰.

Усиленная этими факторами (*vibhāvādibhiḥ sambalitā*), любовь к Богу проявляет *расу* — «сладость», «сладостный вкус» (*prīti-mayo rasaḥ*)⁴³¹. Джива цитирует «Сахитья-дарпану»: «Как напиток, в который добавили тростниковый сахар, душистый перец и другие ингредиенты, становится необычным и приятным на вкус, точно так же и [любовь], когда к ней добавляется *вибхава* и прочее, [становится сладостной]»⁴³². Возникшие пять *рас* соответствуют пяти описанным выше *стхаи-бхавам* (*ei rañsa sthāyī bhāva haya rañsa 'rasa'*)⁴³³ и называются, соответственно, нейтральной (*śanta-rasa*), служения (*dāsyā-rasa*), дружеской (*sakhya-rasa*), родительской (*vātsalya-rasa*) и любовной (*śṅgāra-rasa*).

Отметим еще одно различие между учением о *расах* в бенгальском вайшнавизме и в традиционной поэтике: вместо перечисленных пяти *рас* большинство светских теоретиков, вслед за Бхаратой, признают восемь: 1) любовную (*śṅgāra*); 2) смешную, или комическую (*hāsyā*); 3) скорбную, или сострадательную (*karuṇā*); 4) яростную (*raudra*); 5) мужественную, или доблестную (*vīra*); 6) страшную (*bhayānaka*); 7) отвратительную (*bibhatsa*); 8) изумляющую (*adbhuta*)⁴³⁴. Общей у бенгальских мыслителей и светских эстетиков оказывается, таким образом, только *шрингара-раса*. Это объясняется тем,

⁴²⁹ См.: UjjvN Sattv 1–37. P. 328–341.

⁴³⁰ CC Mdh (Vol. 9) 23.52. P. 32; а также: CC Mdh (Vol. 5) 14.167. P. 302; UjjvN Vyabh 1–107. P. 342–389.

⁴³¹ PrtS 111. P. 366.

⁴³² ShDp / PrtS 111. P. 366.

⁴³³ CC Mdh (Vol. 9) 23.46. P. 26.

⁴³⁴ NtS 6.16 (См.: Гринцер П. А. Основные категории... С. 146). У некоторых светских теоретиков еще больше *рас*; так, Раудрата называет десять *рас*, Бходжа — двенадцать (Там же. С. 180).

что остальные семь *рас*, признаваемых светскими теоретиками, характеризуют не взаимоотношения, а преходящие состояния, тогда как, согласно вайшнавским мыслителям, основной *расы* могут быть только взаимоотношения, ибо без таковых невозможна *бхакти*. В поэме Кришнадасы пять *рас*, характеризующих взаимоотношения (*шанта*, *дасья*, *сакхья*, *ватсалья* и *шрингара*), названы главными, сущностными (*kṛṣṇa-bhakti-rasa-madhye e rāṇca pradhāna*)⁴³⁵; остальные семь (*хасья*, *каруна*, *раудра*, *вира*, *бхаянака*, *биххатса* и *адбхута*) — акцидентальными (*rāṇca-vidha-bhakte gauṇa sapta-rasa haṇa*)⁴³⁶. «Пять [главных] *рас*, — говорится у Кришнадасы, — постоянно пребывают в сердце *бхакты*, пронизывая [его, тогда как] семь внешних — преходящи, поскольку возникают от [внешних] причин»⁴³⁷. По этой причине семь *рас* традиционной поэтики отступают на второй план, и бенгальские мыслители сосредотачиваются на пяти основных.

Каждая из основных *рас*, характеризует не только способ взаимоотношений между живым существом и Богом, но и степень их близости, которая выражается соотношением между «величием» (*aiśvarya*) и «сладостью» (*mādhurya*)⁴³⁸. Если в соответствующем *расе* облик Бога преобладает «величие», то это держит *бхакту* на почтительном расстоянии от Него. Но по мере возрастания «сладости» отношения становятся ближе, «теплее». Чем ближе взаимоотношения, тем слабее восприятие величия и могущества Бога и сильнее блаженство: «[Когда] преобладает представление о могуществе [Бога], — говорится в «Чайтанья-чаритамрите», — любовь неполноценна, [если же,] созерцая могущество, не принимают [его] во внимание — [то это] признак совершенной [любви]»⁴³⁹. Высочайшие отношения с Богом — когда «сладость» настолько затмевает «величие», что у *бхакты* полностью пропадает всякая почтительность, и в отношениях с Богом он чувствует

⁴³⁵ CC Mdh (Vol. 7) 19.185. P. 364.

⁴³⁶ CC Mdh (Vol. 7) 19.187. P. 365.

⁴³⁷ CC Mdh (Vol. 7) 19.188. P. 369.

⁴³⁸ CC Mdh (Vol. 7) 19.192–193. P. 371. См. также: Гл. 2 данной части исследования.

⁴³⁹ CC Mdh (Vol. 7) 19.194. P. 372.

себя совершенно свободным: «На стадии абсолютно чистой *премы* [*бхакта*] не осознает величия [*Бхагавана*]. Даже воспринимая [*Его*] могущество, [*Он*] поглощен собственными отношениями [*с Ним*]»⁴⁴⁰.

Самые «дальние» отношения — *шанта-раса*. В «Чайтанья-чаритамрите» сказано: «Природа *шанта-расы* [такова]: в ней нет ощущения обладания Кришной, а только твердое знание, [что Он есть] *Параматман* и Верховный *Брахман*»⁴⁴¹. В *дасья-расе* благоговения уже меньше, что позволяет *бхакте* непосредственно служить Богу: «Постоянно с огромным почтением и благоговением воздавая служение Кришне, зная [при этом, что Кришна] — Господь, [*бхакта*] услаждает [*Его*]⁴⁴², — сказано у Кришнадасы. По мере восхождения от одной *расы* к другой у *бхакты* возрастает чувство обладания Богом (*paramatādhikye*), а почтение к Нему уменьшается, пока не исчезает вовсе. В *сакхья-расе* отношения с *Бхагаваном* столь непосредственны, что *бхакта* становится по-дружески бесцеремонным (*agaṇava*)⁴⁴³. Еще более близкие отношения — *ватсалья-раса*, где *бхакта* видит себя покровителем (*pālaka*), а Бога — своим подопечным (*pālya*), и у него появляется желание заботиться о Нем. Эта *раса*, как говорится у Кришнадасы, «в точности как нектар» (*amṛta-samāna*)⁴⁴⁴. Но и здесь есть элемент *айшварьи*, хотя он и сокращается до предела (*kare saṅkocaṇa*)⁴⁴⁵. Полностью «величие» отсутствует только в *шрингара-расе*, вследствие чего ее также называют *мадхурьей* — «сладостной»; поэтому она и считается наивысшей (*madhura-nāma śṛṅgāra-rasa — sabāte prābalya*)⁴⁴⁶. Каждая последующая *раса* богаче предыдущей: «[К свойству] каждой последующей *расы* добавляется свойство предыдущей, [по мере того как их число] увеличивается от одной до пяти. В каждой [новой] *расе* прибавление [нового качества]

⁴⁴⁰ CC Mdh (Vol. 7) 19.203. P. 377.

⁴⁴¹ CC Mdh (Vol. 7) 19.218. P. 387.

⁴⁴² CC Mdh (Vol. 7) 19.220. P. 388.

⁴⁴³ CC Mdh (Vol. 7) 19.227. P. 391–392.

⁴⁴⁴ CC Mdh (Vol. 7) 19.228. P. 392.

⁴⁴⁵ CC Mdh (Vol. 7) 19.195. P. 372.

⁴⁴⁶ CC Mdh (Vol. 9) 23.53. P. 33.

увеличивает сладость; в *мадхурье* проявляются качества *шанты*, *дасьи*, *сакхьи* и *ватсальи*»⁴⁴⁷. Помимо этого, каждая из *рас* подразделяется на две фазы — соединение (*yoga*) и разлука (*viyoga*)⁴⁴⁸. Каждому Бог открывается особенным, неповторимым способом; благодаря этому основные *расы* расцветаются широкой гаммой акцидентальных *рас*, сугубо индивидуальной у каждого *бхакты* (в этом, в сущности, и состоит «принцип индивидуации»). Больше всего Бог ценит свободу и непосредственность высших *рас*; согласно «Чайтанья-чаритамрите», «непослушание Кришне из любви [к Нему] в десять миллионов раз приятнее [Ему], чем исполнение [Его] повелений»⁴⁴⁹.

Теория *рас* иллюстрируется примерами из *кришна-лилы* (*kṛṣṇa-līlā*). Так, пример «дружеских» отношений — полные веселья игры Кришны и Его друзей-пастушков⁴⁵⁰, «фродительских» — отношения Кришны с Его приемной матерью Яшодой, которая считает Кришну своим ребенком и даже порой наказывает Его⁴⁵¹, «любовных» — отношения Кришны и *гопи*, убегающих по ночам из дому, чтобы встретиться с Кришной⁴⁵².

Квинтессенцией всех *рас* в учении бенгальских вайшнавов выступает *шрингара-раса*, сочетающая в себе все разнообразие *бхав* (*saba bhāva-samāhāra*). Считается, что блаженство, которое она приносит, неизмеримо выше блаженства других *рас* (*āsvādādhikye kare samatkāra*)⁴⁵³. Хотя мнение о главенстве *шрингары* разделяли и многие светские эстети-

⁴⁴⁷ CC Mdh (Vol. 3) 8.85–86. P. 136.

⁴⁴⁸ CC Mdh (Vol. 9) 23.56. P. 34–35.

⁴⁴⁹ CC Ant (Vol. 3) 10.8. P. 207.

⁴⁵⁰ «Господь Кришна, побежденный [в игре], носил на [Себе] Шридаму, Бхадрасена — Вришабху, а Праламба — сына Рохини (Балараму)» (BhgP 10.18.24 / CC Mdh (Vol. 7) 19.206. P. 379).

⁴⁵¹ «Адхокшаджу (Кришну) — Того, [кто] неявлен, [но явился] в облике человека, пастушка (Яшода) привязала веревкой к ступе как простого [мальчишку]» (BhgP 10.9.14 / CC Mdh (Vol. 7) 19.205. P. 378).

⁴⁵² «О Ачьюта (Кришна), знающий наши желания! О обманщик, выманивающий по ночам женщин [из дома!] Околдованные песней Твоей [флейты, мы] пришли к Тебе, не заботясь о родственниках и членах семей — мужьях, братьях и сыновьях» (BhgP 10.31.16 / CC Mdh (Vol. 7) 19.210. P. 381).

⁴⁵³ CC Mdh (Vol. 7) 19.234. P. 396.

ки⁴⁵⁴, уместно еще раз напомнить о принципиальной разнице предмета светской поэтики и «мистической теологии» бенгальского вайшнавизма. Как пишет О.Б.Л.Капур, «теория *расы* в бенгальском вайшнавизме фундаментальным образом отлична от теории *расы* в ортодоксальной поэтике. Первая заимствует у последней лишь внешнюю структуру с необходимыми модификациями для удобства использования, и в действительности основывается на *раса-виджняне* “Шримад-бхагаваты”...»⁴⁵⁵. Несмотря на то, что в *кришна-лиле*, описываемой в «Бхагавате», в вайшнавской *кавье* и *чампу*, можно усмотреть обычный любовный и даже эротический сюжет, а бурные переживания Радхи в разлуке с Кришной, воспеваемые в вайшнавских *падах* и *стотрах*, выглядят как обычные любовные переживания, вайшнавские мистики видят в этом выражение запредельного бытия, не имеющего ничего общего с мирским. Кришнадаса говорит: «Любовь (*прему*) *гони* именуют “возвышенным состоянием”. [Эта] любовь чиста и безупречна и не имеет никакого отношения к земной любви (*каме*)»⁴⁵⁶. Влечение *гони* к *Бхагавану* — манифестация *хладдини-шакти*, «энергии блаженства», и потому полностью исключает сексуальное влечение. У Дживы читаем: «Эти игры, даже если другие всего лишь слушают о них, будучи удалены во времени и в пространстве, очень скоро устраняют [у слушающих] вожделение и наделяют [их] возвышенной любовью»⁴⁵⁷. Характеристиками, отличающими любовь «сакральную» от «профанной», служат запредельность ее предмета и абсолютное бескорыстие. Как пишет Э.К.Димок, «*бхакта* не стремится к материальным объектам и не желает удовольствий для себя. Он — любящий в истинном смысле слова, стремящийся лишь к тому, чтобы принести счастье объекту своей любви: когда возлюбленный счастлив — счастлив и любящий — он согласен даже на разлуку во имя возлюбленного. Таков истинно любящий, способный радоваться, даже чувст-

⁴⁵⁴ См.: Гринцер П. А. Основные категории... С. 181.

⁴⁵⁵ Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 216.

⁴⁵⁶ CC Adi (Vol. 1) 4.162. P. 317.

⁴⁵⁷ PrtS 84. P. 257.

вужа боль разлуки... Единственная забота *бхакты* — удовольствие Кришны; *бхакта* индифферентен к мирским страданиям и удовольствиям, поскольку он вне влияния доставляющей их *майи*»⁴⁵⁸. Возникает резонный вопрос: если любовь «сакральная» и «профанная» столь фундаментально различны, чем объяснить поразительное сходство в их внешнем выражении? И каков критерий, позволяющий отделить здесь «сакральное» от «профанного»?

На наш взгляд, ответ на этот вопрос выражает представление бенгальских мыслителей о том, что материальный мир есть подобие (*pratīśchāyā*) мира запредельного, как отражение в воде, сохраняющее внешние черты образа, но не его суть. Точно так же, отношения людей есть искаженное, несовершенное подобие *кришна-лилы*⁴⁵⁹. В пределах этого мира мы можем мыслить лишь его реалиями, и потому *кришна-лила* представляется нам обычным любовным сюжетом⁴⁶⁰, но, как сказано в «Чайтанья-чаритамрите», «у этих двух — любви и вожделения — характеристики неодинаковы. Подобно железу и золоту, различаются они по природе»⁴⁶¹. Но возникает новый вопрос: возможно ли тогда вообще понимание *кришна-лилы*, особенно, если учесть, что в бенгальском вайшнавизме не допускается символических или аллегорических толкований *расы*?⁴⁶² Согласно Рупе, единственный путь к правиль-

⁴⁵⁸ Dimock, Edvard C. Doctrine... P. 51.

⁴⁵⁹ См.: Dasa, Shukavak N. Hindu encounter... P. 177–180. Именно это подобие позволяет рассматривать *кришна-лилу* в терминах поэтики.

⁴⁶⁰ О.Б.Л.Капур пишет: «Внешнее подобие между любовными сюжетами, связанными с Кришной, и любовными сюжетами из жизни людей естественно, поскольку последние, в соответствии с учением бенгальского вайшнавизма, являются искаженным отражением первых. Можно интерпретировать первые в терминах последних, или последние в терминах первых — вопрос в том, что предстает реальностью, а что — ее тенью. Какая интерпретация ошибочна, какая нет — показывает сама гносеологическая ситуация. Критик, собственное сознание которого искажено, и который не способен возвыситься над “теневым” миром чувственной реальности, не может иметь представления о любовных отношениях, которые сущностно отличны от чувственных» (Kapoor O. B. L. The Philosophy... P. 219).

⁴⁶¹ CC Adi (Vol. 1) 4.164. P. 318.

⁴⁶² См.: De, Sushil Kumar. The Early History... P. 223. Хотя в вайшнавском мистицизме, безусловно, есть немало общего с европейским (Сузо, Таулера, Терезы Авильской, Хуана де ла Круса и др.), но есть и существенная разница:

ному пониманию следующий: текст, предмет которого — *кришна-лила*, следует читать и обсуждать с теми, кто достиг *расы* (*āsvādo rasikaiḥ saha*)⁴⁶³. Только так можно постичь подлинный смысл *шрингара-расы*, без мирских коннотаций. При этом необходимо заниматься религиозной практикой и строго соблюдать сексуальные ограничения, налагаемые религиозными заповедями. Такое отношение к *кришна-лиле* отразилось на духе, царившем в движении: многие исследователи отмечают моральную строгость Чайтаньи и его последователей, их аскетизм⁴⁶⁴.

Важный момент, который следует отметить в этой связи: поскольку понятие *расы* относится не к телесному, а эмоциональному плану, суть любовных отношений с Богом — отнюдь не телесный контакт, даже в «сакральном» смысле: подлинная суть *шрингара-расы* — бесконечно разнообразная игра чувств, разжигаемая *вибхавами*; поскольку же эти чувства носят эстетический характер, т.е. имеют природу не «влечения», а скорее «любования», о чем свидетельствует сам термин *śṛṅgāra* («пылкий», «страстный», но также: «нарядный», «красивый»; «убор», «наряд»)⁴⁶⁵, то, если быть точным, по-

бенгальский вайшнавизм отказывается от толкования *шрингара-расы* как символа, тогда как европейский «брачный» мистицизм толкует эротические образы Библии символически. Э.К. Димок приводит слова св.Бернарда из комментария к Песни Песней (*Cantica anticorum* 1,2): «Кто произносит эти слова? Невеста. Это душа, томьящаяся по Богу... Та, что просит об этом, связана узами любви с тем, кого она просит. Все природные чувства превосходит чувство любви, особенно когда оно направлено к тому, кто есть его источник — к Богу. Для обозначения влечения, существующего между Царством Божиим и душой, невозможно найти выражения столь же сладостного, как влечение между Женихом и Невестой...» (*Dimock, Edvard C. Doctrine...* P. 223). В этих словах ясно выражено отношение к образам Песни Песней как символическому отображению запредельной реальности.

⁴⁶³ BhRS 1.2.90 / CC Mdh (Vol. 8) 22.131. P. 404.

⁴⁶⁴ См., например: *De, Sushil Kumar. The Early History...* P.551; *Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement.* P.53; *Корабельник Н.М.* Некоторые вопросы... С. 209.

⁴⁶⁵ Амарасимха называет *шрингару* «чистой», «сияющей» (*śṛṅgāraḥ śucir ujjaḥ*) (*AmrK* 1.7.17. P. 77). В примечаниях к данной *шлоке* словаря говорится: «*Шрингара* здесь — [это *раса*,] природа которой — любовная доминирующая *бхава*, основание — возлюбленный и [возлюбленная,] которая воспламеняется [украшениями,] такими как цветочные гирлянды и [узоры, нанесенные] сандаловой пастой, которая сопровождается искоса брошенными

сюсторонним аналогом запредельной *шрингара-расы* должны служить даже не любовные отношения людей, а их художественное воспроизведение в поэзии, драме и т. д., а также вызываемые этим эстетические эмоции. Помимо всего прочего, выясняется, что в настоящем смысле слова *шрингара-раса* присуща лишь двум существам — Кришне и Радхе, которые, как подлинный «герой» (*nāyaka-śiromaṇi*) и подлинная «героиня» (*nāyikāra śiromaṇi*)⁴⁶⁶, являются ее подлинной *аламбаной* (*dui raseṇa 'ālabana'*)⁴⁶⁷; для всех же остальных живых существ эти отношения остаются, главным образом, объектом их восхищения и поклонения.

Как уже говорилось, каждая из *рас* имеет две фазы — соединение (*yoga*) и разлука (*viyoga*). Наибольшую интенсивность эти фазы развивают в *шрингара-расе*⁴⁶⁸. Согласно Рупе, который, опять-таки, следует в этой схеме, взятой из трактатов по поэтике, соединение подразделяется на 1) краткое, самое первое (*saṁkṣipta*); 2) продленное, после любовной ссоры (*saṁkīṛṇa*); 3) полное, после кратковременной разлуки (*samrapna*); 4) еще более тесное (*saṁrddhimān*), после долгой разлуки⁴⁶⁹. В соответствии с этим, разлука также подразделяется на четыре вида: 1) разлука на стадии зарождающихся любовных чувств (*pūṛva-gāga*); 2) разлука из-за ссоры (*māna*); 3) разлука после близкого общения (*pravāsa*); 4) страх разлуки даже в присутствии возлюбленного, порождающий колоссальный прилив любовных чувств (*prema-vaicittya*)⁴⁷⁰. Хотя любящие стремятся к соединению, без разлуки невозможно блаженство встречи (*na vinā vipralambhena sambhogah puṣṭim aśnute*)⁴⁷¹; поэтому разлука есть его необходимое условие (*sambhogaṇṇatī-kāraṇa*)⁴⁷². Это придает особый смысл как чувствам, пе-

взглядами и тому подобным, а также преходящими [чувствами] — робостью и так далее» (*Ibid.*).

⁴⁶⁶ CC Mdh (Vol. 9) 23.66. P. 43.

⁴⁶⁷ CC Mdh (Vol. 9) 23.92. P. 56.

⁴⁶⁸ CC Mdh (Vol. 9) 23.62. P. 39.

⁴⁶⁹ UjjvN Sambh 4–17. P. 571–576.

⁴⁷⁰ CC Mdh (Vol. 9) 23.63. P. 40; см. также: UjjvN Vipr 134–141. P. 548–

⁴⁷¹ UjjvN Smg 3. P. 507.

⁴⁷² UjjvN Smg 2. P. 507.

реживаемым в разлуке, так и самой разлуке. Как пишет Бхактивинода Тхакур, «любовь в разлуке доводит блаженство встречи до высшего совершенства. Духовный факт в том, что без горечи разлуки встреча не может принести полноценный плод»⁴⁷³. Горечь и томление разлуки есть, таким образом, внутренний двигатель любви, ее «иное», в которое она постоянно переходит, чтобы вновь вернуться к себе усиленной и обогащенной. Поскольку же речь идет о *расе*, где чувство доставляет блаженство, даже если негативно по своим характеристикам, то горечь разлуки — это вовсе и не горечь, а особая, рафинированная сладость. Помимо всего прочего, любовь в разлуке приносит подлинную чистоту чувству. В «Бхагавате» воспевается «нестерпимо сильный жар разлуки с любимым» (*duḥsaḥa-preṣṭha-viraha-tīvra-tāpa*), который чувствовали *гопи* и который спалил все нечистое в их сердцах (*dhutāśubhāḥ*), уничтожив связывавшие их узы *кармы* (*prakṣiṇa-bandhanāḥ*)⁴⁷⁴. Как отмечает Э.К.Димок, касаясь данной темы, «разлука — не только наиболее мощный импульс человеческой любви, но, как мы убедились, спасительная милость, благодаря которой сознание сосредотачивается на Боге»⁴⁷⁵.

Последователи Чайтаньи придают любви в разлуке особый акцент и специально культивируют ее. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», отличительная черта душевного состояния истинного *бхакты* — чувство разлуки с Кришной (*kṛṣṇa viraḥe bhaktera bhāva-viśeṣa*)⁴⁷⁶. Наилучшим примером такой любви считается сам Чайтанья — Бог, нисшедший в обличьи *бхакты*, чтобы показать пример совершенной *бхакти*. Как сообщает Кришнадаса, в последние годы жизни Чайтанья был совершенно переполнен чувством разлуки с Кришной, кото-

⁴⁷³ *Srīla Thākura Bhakti Vinode*. Jaiva Dharma. P. 505. Интересная параллель этому: «В средневековых романах повторяющееся разлучение любящих отвечает внутреннему требованию их страсти... Чем сильнее любит Тристан, тем больше он желает быть разлученным с возлюбленной» (*Rougemont, Denis de*. Love in the Western World. New York, 1957. P. 148).

⁴⁷⁴ BhgP 10 (pt. 2) 29.10–11. P. 522–523.

⁴⁷⁵ *Dimock, Edvard C.* Doctrine... P. 61.

⁴⁷⁶ CC Ant (Vol. 3) 8.34. P. 100.

рое сравнивается с волнами (antara-bahire kṛṣṇa-virahataṅga)⁴⁷⁷. Тело и разум его были истощены болью разлуки (duḥkhe kṣīṇa māna-kāya)⁴⁷⁸, он испытывал состояние, подобное состоянию Радхи, томящейся от разлуки с Кришной⁴⁷⁹. По словам С.К.Дэ, жизнь Чайтаньи была «драмой вечного томления человеческой души по Бесконечному»⁴⁸⁰; именно это и явилось образцом для всей последующей традиции бенгальского вайшнавизма. Именно чувством разлуки с Богом пронизан весь свод вайшнавской лирики⁴⁸¹. Это чувство, которое внешне выглядит как страдание, но, будучи *расой*, внутри приносит блаженство, пожалуй, и есть наиболее краткая и наиболее емкая характеристика мистического опыта в бенгальском вайшнавизме⁴⁸².

⁴⁷⁷ CC Ant (Vol. 3) 9.5–6. P. 133.

⁴⁷⁸ CC Ant (Vol. 4) 13.5. P. 121.

⁴⁷⁹ CC Ant (Vol. 5) 19.31. P. 192.

⁴⁸⁰ De, *Sushil Kumar*. The Early History... P. 56.

⁴⁸¹ В этом отличие строгих последователей Чайтаньи от сахаджиев (См.: Ч. 1. Гл. 2 исследования, примеч.). Э.К. Димок отмечает, что, в отличие от ортодоксальных вайшнавов, сахаджии делают акцент не на *вирахе*, а на *самбхоге*. Этим, наряду с сакрализацией плотского союза между мужчиной и женщиной, обуславливается сам характер их учения (*Dimock, Edvard C.* Doctrine... P. 62–63).

⁴⁸² Замечательная характеристика *бхакти* в духе бенгальских вайшнавов дается, на наш взгляд, в «Чайтанья-чаритамрите», в знаменитом диалоге Чайтаньи и Рамананды Рая, одного из его ближайших сподвижников, фрагмент из которого приводится в Приложении 4.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Стремясь осуществить поставленную цель — реконструировать философско-теологическую систему бенгальского вайшнавизма и осмыслить ее внутреннюю необходимость, мы вначале определили структуру ее дискурса и внедискурсивных оснований. Были выделены три уровня дискурса: герменевтический, теологический и философский. В качестве внедискурсивных оснований выступили базовый священный текст и религиозный опыт. Выясняя, как эти основания соотносятся с дискурсом, мы исследовали применяемые в бенгальском вайшнавизме герменевтические процедуры и определили специфический для этой школы тип религиозного опыта (*бхакти*), который выступил как структура, задающая характер метафизических оснований системы. Затем была выдвинута идея «восстановления сущего», на основе которой мы реконструировали метафизические основания системы, начиная с самых общих; исследовали учение бенгальских мыслителей о причинности, учение об энергийных трансформациях, а также базовый концепт школы — «непостижимо-единораздельное сущее», который ограничивает рационально-философский дискурс, намечая предметное поле теологии. Для реконструкции системы теологии бенгальского вайшнавизма была использована выработанная бенгальскими мыслителями схема *самбандха-абхидхейя-прайодджана*. Было проанализировано учение бенгальских мыслителей о познании, направленное на то, чтобы показать ненадежность восприятия и вывода и обосновать основополагающую роль авторитетного свидетельства. Далее мы проследили процесс конкретизации понятия Бога в бенгальском вайшнавизме — от абстрактного *Брахмана* до личностного *Бхагавана*, наделенного многочисленными энергиями; исследовали понятие «внутренней» энергии, представления о природе живого существа и материального мира, а также учение о времени и деятельности. Так

мы вновь подошли к понятию *бхакти*. *Бхакти* выступила как посвященное Богу незаинтересованное деяние. Далее мы рассмотрели учение бенгальских мыслителей о *бхакти*, вначале — в ее сущностном аспекте; и выяснили, что она автономна и обладает энергийной природой. Затем мы рассмотрели ее в аспекте индивидуального бытия и привели экспликацию ее ступеней в соответствии с вайшнавской аскетикой, а также проанализировали социально-этические аспекты *бхакти*. Наконец, перейдя к учению о высших уровнях *бхакти*, мы рассмотрели описывающую их систему понятий, взятую бенгальскими мыслителями из традиционной санскритской поэтики, а также важнейшие элементы этой системы — понятия *према*, *бхава* и *раса*; рассмотрели, как модифицируются значения этих понятий в бенгальском вайшнавизме; выяснили, что «мистический опыт» носит здесь эстетический (а не эротический) характер. В заключение мы остановились на ключевом понятии вайшнавского мистицизма, особенно характерном для бенгальского вайшнавизма — понятии «любви в разлуке».

Пройдя всю систему бенгальского вайшнавизма «снизу доверху» с остановками на важнейших концепциях и понятиях, мы убедились, что, несмотря на отдельные расхождения во взглядах между ее создателями, вся она представляет собой органичную целостность, синтез, в котором нашли место или каким-нибудь образом отразились многие элементы философской, религиозной и культурной традиции Индии. Эта система, созданная в XVI–XVIII вв. бенгальскими теологами, включила в себя элементы учения Пуран, Панчаратры, *альваров*, впитала опыт более ранних школ теистической веданты, переосмыслив и переработав его на основе новых откровений Чайтаньи, а также прочий материал, почерпнутый из самых разных областей традиционного знания. Как мы узнали, синтез этот оказался настолько плодотворным, что не только способствовал упрочению и развитию бенгальского вайшнавизма как религиозно-философской школы, но и породил колоссальную по объему, разнообразную по языку, жанру и содержанию литературу, что повлияло на все последующее развитие литературы и культуры тех регионов, где был распро-

странен бенгальский вайшнавизм, а также на литературу и культуру Индии в целом.

Главной причиной столь успешного системотворчества безусловно явилась идея положить в основание системы «Бхагавата-пурану», текст сам по себе единый и цельный, и вывести из нее все основные элементы теологической доктрины. Если Рамануджа, Мадхва и др. сосредотачивались в основном на текстах *прастхана-траи*, то Джива Госвами, крупнейший из бенгальских мыслителей, вооружившись достижениями своих предшественников в экзегезе, направил свои усилия почти исключительно на «Бхагавату» и успешно реализовал содержащийся в ней философский и теологический материал. Другой удачей бенгальских мыслителей было выдвинутое ими учение о *бхакти* как одновременно манифестации сущностной природы Бога и фундаментального принципа индивидуального бытия. В таком значении понятие *бхакти* стало важнейшим, ключевым для всей системы, придав ей динамичность и прочно связав ее с другими уровнями религиозно-философской традиции. Несомненной удачей бенгальских мыслителей является также: 1) решение ими главной проблемы веданты (проблемы соотношения единства и многообразия сущего) в духе «непостижимой единораздельности»; 2) разработанная на основе «Бхагаваты» и «Вишну-пураны» энергийная концепция бытия; 3) систематизация «мистического опыта» с использованием понятийного аппарата традиционной поэтики.

Философско-теологическая система бенгальского вайшнавизма — сложное явление мысли, принадлежащее к иной для нас культурной парадигме. Осмысливая данный феномен, мы убедились, как важен здесь комплексный подход с использованием не какой-то одной предзаданной схемы, а разных методологических схем и моделей, в том числе и взятых непосредственно из исследуемой традиции. Особенно полезным оказалось обращение к опыту самоистолкования традиции, а также к лежащему в ее основе религиозному опыту. Если бы мы не учитывали постоянно этот опыт и ограничились одним только объективистским подходом, многие существенные элементы системы и связующие их ходы мысли ос-

тались бы для нас непонятными. Помогло здесь и постулированное нами типологическое сходство бенгальского вайшнавизма со средневековой христианской мыслью — это позволило провести параллель, сближающую религиозный опыт двух традиций, и на основе этого прояснить структуру этого опыта в бенгальском вайшнавизме. Другим важным подспорьем в исследовании оказался анализ значений ключевых для бенгальского вайшнавизма понятий в сравнении с их значениями в других системах мысли, а также постоянное обращение к полемическому контексту, в котором характерные особенности дискурса бенгальских мыслителей выступают наиболее ярко.

В заключение отметим, что внимательное систематическое исследование поздних религиозно-философских систем традиционной индийской мысли, базирующихся на всей предыдущей культурной традиции Индии и стремящихся к синтезу ее многообразных сторон, может оказаться чрезвычайно плодотворным. Несмотря на схоластическую изощренность и опору на традиционные авторитеты, их создатели никогда не отрывались от живого опыта во всех его формах и были открыты к восприятию и впитыванию всего, что могло так или иначе послужить углублению и обогащению их собственной мысли. Это привело к появлению достаточно оригинальных идей и концепций, которые представляют несомненный интерес с точки зрения не только теологии, но и антропологии, психологии, социальной философии и т.д. Ярким примером может служить здесь учение о *бхакти-расе* — теория «мистического опыта», созданная бенгальскими мыслителями на основе теории эстетического восприятия, которой трудно было бы найти аналог в других системах.

ЦИТАТЫ НА САНСКРИТЕ И БЕНГАЛИ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

75. “Śuno bāpa! Sabhārai ekai īśvara // Nāma mātra bheda kare hinduye yavane / Paramārthe eka kahe korāṇe purāṇe // Eka śuddha nitya vastu akhaṇḍa avyaya / Paripūrṇa hai vaise sabhāra hṛdaya” //

90. Evaṁ paramparā-prāptam imaṁ rājarṣayo viduḥ /

91. Vāco vegarṁ manasaḥ krodha-vegarṁ jihvā-vegarṁ udaropastha-vegarṁ / Etān vegān yo viṣaheta dhīraḥ...

96. R̥g-yajuḥ-sāmātharvākhyā vedās catvāra uddhṛtāḥ / Itihāsa-purāṇaṁ ca pañcamo veda ucyate //

199. Jagaj-janmādi-hetuḥ puruṣottamo’ vicintyativād vedāntenaiva bodhyo na tu tarkaiḥ.

205. Tathāhi kartṛtva-bhojakatṛtvayor asvātantrya-darśanāt karmaṇo’ pi jadatvāt sarveṣāṁ api jīvānāṁ tatra tatra pravṛttir antaḥ-prayojaka-viśeṣaṁ vinā na ghaṭata ity anupapattidvārāntaryāmī lakṣyate.

228. ...te ca varṇāḥ pipilikā-paṅkti-vat kramād anugṛhītārtha-viśeṣa-sambandhāḥ santāḥ sva-vyavahāre’ py ekaika-varṇa-grahaṇāntaraṁ samasta-varṇa-pratyaya-darśinyāṁ buddhau tādṛṣam eva pratyavabhāsamānās taṁ tam artham avyabhicāreṇa pratyayiṣyanti.

237. Yatra niṣkāma-dharma-nirmala-cittaḥ sat-prasaṅga-labdhaḥ śraddhāluḥ śānty-ādimān adhikārī.

240. Upakramopasaṁhārāv abhyāso' pūrvatā phalam / artha-vāadopapattī ca līgaṁ tātparya-nirṇaye //

242. Śruti-smṛti-virodhe tu śrutir eva balīyasī.

249. Asya lokasya kā gatir ity ākāśa iti hovāca. Sarvāṇi ha vā imāni bhūtāny ākāśād eva samutpadyante. Ākāśaṁ pratyastaṁ yānty ākāśaḥ... parāyaṇam.

252. Yady apy ākāśa-śabdāḥ tatra rūḍhas tathāpi brahmaṇi prayujyate baliṣṭhatvāt.

265. Ātmendriya-prīti-vāñchā — tāre bali 'kāma'/ Kṛṣṇendriya-prīti-icchā dhare 'prema' nāma //

284. Sarvopādhi-vinirmuktaṁ tat-paratvena nirmalam / Hṛṣīkeṇa hṛṣīkeśa-sevanam bhaktir ucyate //

286. Sei sarva-vedera 'abhidheya' nāma / Sādhana-bhakti haite haya premera udgama //

289. Sa eva bhakti-yogākhyā ātyantika udāhṛtaḥ / Yenātivrajya triguṇam mad-bhāvāyopapadyate //

290. Nānā-bhaktera rasāmṛta nānā-vidha haya / Sei saba rasāmṛtera 'viśaya' 'āśraya' //

292. Brahmānando bhaved eṣa cet parārdha-guṇikṛtaḥ / Naiti bhakti-sukhāmbhodheḥ paramāṇu-tulām api //

295. Sa vai manaḥ kṛṣṇa-padāravindayor vacāmsi vaikunṭha-guṇānuvarṇane / Karau harer mandira-mārjanā-diṣu śrutim cakārācyuta-sat-kathodaye // Mukunda-līṅgālaya-darśane dṛṣau tad-bhṛtya-gātra-sparśe' ṅgaṅgamam / Ghrāṇam ca tat-pāda-

sarija-saurabhe śrīmat-tulasyā rasanām tad-arpite // Pādaḥ harer
kṣetra-padānusaṛpaṇe śīro hṛṣikeśa-padābhivandane / Kāmaḥ ca
dāsyē na tu kāma-kāmyayā yathottamaḥśloka-janā-śrayā ratih //

299. Yat kariṣi yad aśnāsi yaj juhoṣi dadasi yat / Yat tapasyasi
kaunteya tat kuruṣva mad-arpaṇam //

301. 'Māne' nija-siddha-deha kariyā bhāvana / Rātri-dine kare
vraje kṛṣṇera sevana //

302. Prabhu kahe, — "vaiṣṇava-deha 'prākṛta' kabhu naya /
'Aprākṛta' deha bhaktera cid-ānanda-maya" //

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

1. Athāto brahma-jijñāsā.

12. Tasmād utpatti-vināśa-sad-asadādikaṁ vibhrama-mātram ataḥ
śūnyam eva tattvam.

14. Kiṁ ca pramāṇena śūnyaṁ sādhyam tasya śūnyatve
śūnyavāda-hanis tasya satyatve sarva satyatāprasāṅgaś ca.

19. Svapnavad vināpy arthān jñānevaiva vyavahāra-siddheḥ
pṛthak tad-aṅgikāre phalān atirekāc ca yujyate.

21. Atha bāhyārthān vināpi vāsanahetukena jñāna-vaicitryeṇa
svapne yathā vyavahāra evaṁ sarvaṁ jāgare' pi syāt.

22. Vāsanānām bhāvo na sambhavati. Kutah? Anupalabdheḥ.
Tvan-mate bāhyārthāprapteḥ.

26. Tathā cāśrayābhāvān na sā tad-abhāvāc ca na tad-vaicitryam.

27. Svapna-jāgara-prāptayor vastunor asādharmyād eva.

34. Idam eva samudāya-dvayam aśeṣaṁ jagat. Etad anyad ākāśādikam avastu-bhūtam.

37. Uttaroṭpāde ca pūrva-nirodhāt.

40. Sarvadā sarvatra sarvaṁ cotpadyetotpannam cāsat.

43. Buddhi-bodhyaṁ trayād anyat saṁskṛtaṁ kṣaṇikam.

44. Pratisaṁkhyāpratisaṁkhyā-nirodhāprāptir avicchedāt.

46. Yatrāvaraṇābhāvas tad ākāśam iti cet tarhi vastu-bhūtam eva tad āvaraṇābhāvena viśeṣitatvāt. Tasmāt pṛthivy-ādi-vad bhāva-bhūtam evākāśaṁ na tu nirupākhyam.

48. Kiṁ ca bāhye vastuni kadācit saṁśayaḥ syāt tadevedaṁ tat-sadṛśaṁ veti ātmani tūpalabdhari na kadācid anyānubhūto' nya-smṛty-asambhavāt.

49. Api ca kiṁ nāma kṣaṇikatvam. Kiṁ kṣaṇa-sambandhaḥ kiṁ vā kṣaṇaivotpatti-vināśau. Na tavādyāḥ sthāyinaḥ kṣaṇa-sambandha-sattvāt. Na dvitīyāḥ pratyakṣa-vādhāt.

51. Vinaṣṭasya pītādy-arthasya pītādir ākāro jñāne na sambhavati. Kutah. Dharmiṇi vinaṣṭe dharmasyānyatra sambandhādarśanāt.

52. Guṇatvam eva hi guṇinam anāśritya guṇasya hīyeta.

53. Nātra śreyo' rthinām apekṣā syāt.

61. Tathā hi niravayavaiḥ paramāṇubhiḥ sāvayavāni dvyaṇukāny ārabhyanta iti na yuktam. Sāvayavaiḥ ṣaḍ-bhiḥ pārśvaiḥ saṁyujyamānānām tantūnām avayavi-paṭārambhakatva-darśanāt. Tasmāt sapradeśāḥ paramā-ṇavo' ṅgikāryāḥ.

63. Paramāñunām rūpādy-aṅgikāre sthūla-prthvy-āder api tad-abhāvāptiḥ. Tat pari jihīrṣayā rūpādy-aṅgikāre tu prāg-ukta-doṣaḥ ity ubhayathā kṣodākṣamatvād asamañjasam tan matam.

66. Tataś ca niyatasya kasyacit kriyā-hetor abhāvān na sā. Paramāñuṣu tad-abhāvān na tat-samyogaḥ. Tad-abhāvāc ca na dvyañukādikam ity atas tad-abhāvaḥ sargābhāvaḥ syāt.

69. Samavāyābhyupagamāc ca sāmāyād anavasthiteḥ.

72. Samavāyasya nityatva-svakārāt tat-sambandhino' pi jagato nityatva-prasaṅgād asamañjasam tan matam.

74. Lokāyatikādi-matāni tv atitucchatvād bhagavatā sūtra-kāreṇa pratyākhyātum noṭṭaṅkitāni.

75. Pradhāna-samjñā-hetuḥ āsvāmśa-kārya-rūpāñām mahad-ādi-viśeṣāñām āśraya-rūpatayā tebhyaḥ śreṣṭham. Prakṛti-samjñā-hetuḥ āsad-asatsu kārya-kāraṇa-rūpeṣu mahad-ādiṣu kāraṇatvād anagata ātmā svarūpaṁ yasya tat.

76. Sarvatra kārya-darśanād vubhutvam.

77. Mūla-prakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛti-vikṛtayaḥ sapta / Ṣoḍaśakaś ca vikaro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ //

80. Phalati vṛkṣaś calati jalam itivat jagadasyāpi tasya kartṛtvam ca. Tasmāt pradhānam eva jagad-upādānam jagat-kartṛ ca.

81. Jñā-śakti-viyogāt.

82. Adhyāsa-hetuḥ sannidhiḥ kim tayoh sad-bhāvaḥ kim vā prakṛti-puruṣa-gataḥ kaścid-vikāra iti. Nādyāḥ muktānām apy adhyāsa-prasaṅgāt. Antyo' pi na tāvat prakṛti-gato vikāraḥ adhyāsa-kāryatayābhimatasya tasyādhyāsa-hetutvāyogāt na ca puruṣa-gato' svikārāt.

85. Īśvarāsiddheḥ.

86. Mukta-baddhayaḥ anyatarābhavān na tad-siddhiḥ.

87. Dik-kālāvakāśādibhyaḥ.

88. Abhyapagame' py arthābhāvāt.

91. Tathāpi tenāpi prakāreṇa jaḍasya svataḥ pravṛttir na siddhyati. Paṅgor gati-vaikalye' pi vartma-darśana-tad-upadeśādayo' ndhasya ḍṛk-śakti-virahe' pi tad-upadeśa-grahādayo viśeṣāḥ santi. Ayaskāntamaṇeś cāyaḥ-sāmiptyādayaḥ. Puruṣasya tu nitya-niṣkriyasya nirdharmakasya na ko' pi vikāraḥ. Sannidhi-mātreṇa tasmin svīkṛte tasya nityatvān nityaṁ sargo mokṣābhāvaś ca prasajyate.

92. Sarvatra bṛhattva-guṇa-yogena hi brahma-śabdaḥ. Bṛhattvaṁ ca svarūpeṇa guṇaiś ca yatrānadhikātiśāyaḥ so' sya brahma-śabdasya mukhyo' rthaḥ. Sa ca sarveśvara eva.

93. Janmādy asya yataḥ.

95. Asya caturdaśa-bhuvanātmakasya viriñcyādi-sthāvarānanta-kartṛ-bhokṛ-yuktasya nānā-vidha-karma-phalāyatanasya jīvātarkyātivicitra-racanasya viśvasya yato yasmāt parāt vā avicintya-śaktikāt svayaṁ-kartādi-rūpād upādāna-rūpāc ca janmādi bhavati tad brahma...

99. Kāraṇānām api pradhāna-mahad-ādīnām utpatty abhidhānāt sad utpadyate.

100. Asambhavas tu sato' nupapatteḥ.

101. Yan mūla-kāraṇaṁ tat tv amūlam eva. Mūle mūlābhāvād.

104. Sa kāraṇaṁ kāraṇādhipādhipa na cāsya kaścij janitā na cādhipaḥ.

107. Na hi svādhīno dhīmān svasya bandha-nāgāraṁ nirmimāṇaḥ kauśeya-kīṭa-vat tatra praviśet.

108. Śrutes tu śabda-mūlatvāt.

109. Alaukikam acintyaṁ jñānātmakam api mūrtiṁ jñānvac caikam eva bahudhāvabhātaṁ ca niraṁśam api sāṁśam ca mitam apy amitam ca sarva-karṭṛ-nirvikāraṁ ca brahma iti śravaṇād evety arthaḥ.

110. Āsīno dūraṁ vrajati śayano yāti sarvataḥ /

113. Kva ca śukty-ādāv eva prātītika-mātra-sattākam rajatādikam mṛṣā.

114. Bhāve copalabdheḥ.

116. Tasmāt kāryasyāpi satyatvaṁ na tu mithyātvam svataḥ satyatvāt kha-puṣpāder anadhyāsatvāc ca.

117. Ātma-kṛteḥ pariṇāmāt.

118. Na ca śukty-ādi-vad brahmaṇy adhyāsaḥ sambhavati tadvat tasya purohitatvābhāvāt.

124. ...Na. Tatrāpy upādānasya pṛthivyāḥ pratyabhijñānāt.

125. Avara-kālikasyopādeyasya prāg api tādātmyenopādāne sattvāt tasmād ananyat tat.

126. Sad eva saumyedaṁ agra āsīt.

127. ...tad-vyāpāra-vaiyarthāt nityopalabdhi-prasaṅgāc copādeyasya. Tataś ca nityānitya-vibhāge vilupyate.

130. ...vācārambhanam vikāro nāma-dheyam mṛttiketi eva satyam.

133. Tad-vyāpāreṇa saṁsthāna-yoga-rūpābhivyaktir niyatābhivyāṅgyeti prakṛte na kiñcid avadyam.

134. Mṛd-ādy-upādāne tād-ātmyena sad eva ghaṭādi daṇḍādīnā nimittenābhivyajyate na tv asad utpadyata ity abhinna eva upādeyam upādānāt.

135. Tasmād vā etasmād ātmana ākāśaḥ sambhūtaḥ.

136. Yato vā imāni bhūtāni jayante.

137. Sa aikṣata lokān nu sṛjā.

139. Na ca nimittam evopādānam iti śakyam vaktum. Loke jaḍasya mṛdāder ghaṭādy-upādānatvam cetanasya tu kulālāder ghaṭādi-nimittatvam iti taylor bheda-niyamāt.

142. Atas taylor vairūpyam nirvivādam. Upādeyam khalu upādāna-svarūpaṁ dṛṣṭam. Yathā mṛt-svarūpa-tan-tvādy-upādeyam ghaṭa-mukṣa-paṭādi. Ato vai brahma-vairūpyeṇa tad-upādeyatvāsambhavāt tat-svarūpam upādānam kiñcid anveṣaṇīyam. Tac ca pradhānam eva. Sukha-duḥkha-mohātmakam jagat prati tādṛśasya tasyaiva yogyatvāt.

156. ...ekam eva svarūpaṁ śaktitvena śaktimattvena ca virājati...

158. ...svarūpam eva kāryonmukham śakti-śabdenoktam.

160. Tataś ca viśeṣya-rūpaṁ tad eva svayam śaktimad viśeṣaṇa-rūpaṁ kāryonmukhatvam tu śaktiḥ.

163. Tat-kṣamartvādi-rūpā nityaiva sā śaktir ity avagamyate.

165. Parāśya śaktir vividhaiva...

166. Śaktis ca sā tṛdhāntaraṅgā taṭasthā bahiraṅgā ca.

167. Ananta-śakti-madhye kṛṣṇera tina śakti pradhāna / 'Icchā-śakti', 'jñāna-śakti', 'kriyā-śakti' nāma // Icchā-śakti-pradhāna kṛṣṇa — sarva-kartā / Jñāna-śakti-pradhāna vāsudeva-adhiṣṭhātā // Kriyā-śakti-pradhāna saṅkarṣaṇa balarama / Prākṛtāprākṛta-sṛṣṭi kareṇa nirmāṇa //

168. ...paramātmāni buddhyādi-mayasya jagataḥ sato' pi samparkaḥ sutarām nāsti.

169. Yathā jala-dharā vyomni bhavanti na bhavanti ca / Brahmanīdaṁ tathā viśvam avayavy udayāpyayāt //

170. Evam apumārtha-vikārā brahma-śakti-dharmāḥ śakti-gatāḥ syur na tu brahmaṇi śuddhe prasajjereṇa.

172. Tasmād ekam eva jīva-prakṛti-śaktimat brahma jagad-upādānaṁ tad-ātmakam upādeyaṁ ceti siddham. Evam kāryāvasthatve' py avicintyatva-dharma-yogād apracyuta-pūrvāvasthaṁ cāvatiṣṭhate.

174. Yathorṇabhiḥ sṛjate grhṇate ca yathā pṛthivyām oṣadhayaḥ sambhavanti / Yathā sataḥ puruṣāt keśa-lomāni tathākṣarāt sambhavatīha viśvam //

175. Tataḥ kevalasya paramātmāno nimittatvaṁ śakti-viśiṣṭasyopādānatvam ity ubhaya-rūpatām eva manyante.

181. Brahma satyaṁ jagan mithyā jīvo brahmaiva nāparaḥ /

185. Kārya-rūpeṇa nānātvam abhedaḥ kāraṇātmanā hemātmanā yathā' bhedaḥ kuṇḍalādyātmanā bhedaḥ.

186. Abheda-dharmaś ca bhedo yathā mahodadher abhedaḥ sa eva taraṅgādy-ātmanā vartamāno bheda ity ucyate na hi taraṅgādayaḥ

pāṣāṇādiṣu dṛṣyante tasyaiva tāḥ śaktayaḥ śakti-śaktimatoś
cānanyatvaṁ anyat-vaṁ copalakṣyate yathāgner dahana-
prakāśanādi-śaktayaḥ... Tasmāt sarvam ekānekātmakaṁ
nātyantam abhinnaṁ bhinnaṁ vā.

189. Vastutas tu vedāntānāṁ cid-acid-viśiṣṭādvaitam ekam eva
brahma iti tātparyam.

191. Brahmājñāna-pakṣād api pāpīyān ayaṁ bhedaḥbheda-pakṣaḥ.

196. Bhedas tu sarva-vastūnāṁ svarūpaṁ naijam avyayam /

208. Jīvera svarūpa haya — kṛṣṇera nitya-dāsa / Kṛṣṇera tātasthā-
śakti, bhedaḥbheda-prakāśa //

209. Tatra vādara-paurāṇika-śaivānāṁ mate bhedaḥbhedau
bhāskara-mate ca. Māyāvādināṁ tatra bhedaṁśo vyāvahārika eva
prātītiko vā. Gautama-kaṇāda-jaimini-kapila-patañjali-mate tu
bheda eva. Śrī-rāmānuja-madhvacārya-mate cety api sārva-trikī
prasiddhiḥ. Sva-mate tv acintya-bhedaḥbhedaḥ eva acintya-śakti-
mayatvād iti.

211. Ādye' ṅguli-mātre' pi deha-buddhiḥ syāt. Dvitiye
tasyāṁśāṅgikāre saty anavasthāpātaḥ syāt. Ato dehādeḥ svā-
tantryeṇāvasthitir mṛṣaiveti.

214. Niṣkalaṁ niṣkriyaṁ śāntam.

216. Śruti-siddhāntino hi vāyam. Śrutiś ca sva-śabdair eva yad
ucyate tad eva mūlyatvena vahati na tu tarkaṇa yat setsyati.
Apauruṣeyatvena svataḥ prāmāṇyāt paramālaukika-vastu-
pratipādana-paratvāt.

217. ...acintyayā śaktyā niravayavaṁ sāvayavaṁ ca brahma
tayaiva pariṇāmamānam api nirvikāram eva tiṣṭhati.

218. Sarvatra hi kāraṇātmanā jātyātmanā cābhedaḥ. Kāryātmanā vyaktyātmanā ca bhedaḥ pratīyate.

219. Tat-kāryakaratva-tatpratīti-tac-chabda-prayogāṇāṁ tasyām eva darśanāt.

220. Tathā vyakti-gata-bhedo jāti-gataś cābheda iti naikasya dvyātmakatā.

221. Tat tvam asi.

223. Ato bheda-vādo viśiṣṭa-vastv-apekṣayaiva pravartatām. Abheda-vādaś ca viśeṣānusandhāna-rāhityenaiveti. Apare tu “tarkāpratiṣṭhād” bhede’ py abhede’ pi nirmayāda-doṣa-santati-darśanena bhinnatayā cintayitum aśakyatvād abhedam sādhayantas tadvad abhinnatayāpi cintayitum aśakyatvād bhedaṁ api sādhayanto’ cintya-bhedābheda-vādaṁ svi-kurvanti.

224. Tasmāt svarūpād abhinnatvena cintayitum aśakyatvād bhedaḥ. Bhinnatvena cintayitum aśakyatvād abhedaś ca pratīyata iti śakti-śaktimātor bhedaḥbhedaḥ evāṅgīkṛtau tau cācintyau.

227. Durghaṭa-ghaṭakatvaṁ hy acintyatvam.

229. ...acintyā bhinnābhinnatvādi-vikalpaiś cintayitum aśakyāḥ kevalam arthāpatti-jñāna-gocarāḥ santi.

230. ...acintyaṁ tarkāsahaṁ yat jñānaṁ kāryānyathānupapatti-pramāṇakam...

231. Āmi ta’ jagate vasi, jagat āmate / Nā āmi jagate vasi, nā āmā jagate //

238. Manasaivedam āptavyaṁ neha nānāsti kiñcana / Mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyat... // Yathodakaṁ durge vṛṣṭaṁ parvateṣu vidhāvati / Evaṁ dharmān pṛthak paśyaṁs tān evānuvidhāvati //

239. Viśeṣas tu bheda-pratinidhir bhedābhave' pi bheda-kāryasya dharma-dharmi-bhāvāder vyavahārasya nirvartakaḥ.

240. Sa ca vastv-abhinnaḥ sva-nirvāhakaś ceti nānavasthā.

243. Śaktiś ca svarūpānatirekiṇy api tad-viśeṣatayāvabhāsate' nyathā tasya śaktir iti vyapadeśāsiddhe.

244. Yathā kalpadruma-cintamaṇy-āder īśvara-vibhūti-bhūtasyācintya-śakti-mātra-siddhā hasty-aśvādayo vicitrāḥ sṛṣṭayo bhavantīti śabdāt pratīyate śraddhīyate evam ātmanaś ca sarveśvarasya viṣṇor deva-nara-tiryag-ādayas tās tathābhūtā bhaveyur...

246. Tasya nimittatvam upādānatvam cābhidhīyate. Tatrādyam parākhya-śaktimad-rūpeṇa dvitīyam tu tad-anyā-śakti-dvaya-dvāraiva.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

5. Atha kramena vistaratas tathaiva tātparyam nirṇetum sambandhābhidheya-prayojaneṣu ṣaḍbhiḥ sandarbhair nirṇeṣyamāneṣu prathamam yasya vācya-vācakatā-sambandhīdam śāstram...

6. 'Ke āmi', 'kene āmāya jāre tāpa-traya' / Ihā nāhi jāni — 'kemane hita haya' // 'Sādhya'-'sādhana'-tattva puchite nājāni / Kṛpā kari' saba tattva kaha ta' āpani //

7. Veda-śāstra kahe — 'sambandaha', 'abhidheya', 'prayojana' / 'Kṛṣṇa'— prāpya sambandha, 'bhakti'— prāptyera sādhanā // Abhidheya-nāma 'bhakti', 'prema'— prayojana / Puruṣārtha-śiromaṇi prema mahā-dhana //

8. Āmi — 'sambandha'-tattva, āmāra jñāna-vijñāna / Āmā pāite sādhanā-bhakti 'abhidheya'-nāma // Sādha-nera phala — 'prema' mūla-prayojana / Sei preme pāya jīva āmāra 'sevana' //

11. Īśvara-jīva-prakṛti-kāla-karmāṇi pañcatattvāni śrūyante.
18. Tatrānya-pramāṇānapekṣam artha-paricchedakam jñānam pramāṇam.
20. Pramāṇair vinā prameya-siddhir na...
28. Cārvāka tava cārv-āṅgī jārato vīkṣa garbhiṇīm / Pratyakṣa-mātra-viśvāso ghana-śvāsam kim ujjhasi //
32. Tatra pratyakṣam sthūlam eva sannikṛṣṭam grhṇāti na cātidūram nātisamīpam yathā kham utpatantam pakṣiṇam yathā ca netrasya añjanam. Manasy anavasthite sthūlam api tatra na grhṇati yad uktam me mano' nyatra-gatam mayā na dṛṣṭam ityādi. Abhibhūtam anudbhūtaṇ ca samprkṛtam atisukṣmaṇ ca tan na grhṇati yathā ravi-kiraṇābhibhūtam grahana-kṣatra-maṇḍalam yathā kṣīre dadhi-bhāvam yathā ca jalāśaye jalada-vimuktān jala-bindūn yathā pratyakṣam sannikṛṣṭam api paramānūn.
34. Hīraka-guṇa-viśeṣam adrṣṭavadbhiḥ pārthivatvena sarvaṁ pāṣāṇādi-dravyam loha-chedyam ity anumāturṁ śakyam.
37. Yady artha-viśeṣe tarkaḥ pratiṣṭhitas tathāpi brahmaṇi so' yam nāpekṣyate acintyatvena tad-anarthatvāt śruti-virodhāc ca.
40. Tatra puruṣasya bhramādi-doṣa-catuṣṭaya-duṣṭatvāt sutaram alaukikācintya-svabhāva-vastu-sparsāyog-yatvāc ca tat-pratyakṣādiny api sa-doṣaṇi.
41. Āpta-vākya-lakṣaṇaḥ śabdāḥ tu kutrāpi na vyabhicarati.
45. Dṛṣṭam asmābhir atrāsau vṛṣṭyādhunaiva nirvāṇaḥ kimtvasmin dhūmodgāriṇi girāvasāv astīti.
48. ...anādi-siddha-sarva-puruṣa-paramparāsu sarva-laukikā-jñāna-nidānatvād aprākṛta-vacana-lakṣano veda evāsmākaṁ

sarvātīta-sarvāśraya-sarvācintyāścarya-savabhāvaṁ vastu
vividīṣatām pramāṇam.

51. Idam bhāgavataṁ nāma purāṇaṁ brahma-sammitam / Uttama-
śloka-caritaṁ cakāra bhagavān ṛṣiḥ /
Niḥśreyasāya lokasya dhanyaṁ svasty-ayanaṁ mahat... // Kṛṣṇe
sva-dhāmopagate dharma-jñānādibhiḥ saha / Kalau naṣṭa-dr̥ṣām
eṣa purāṇārko' dhunodataḥ //

52. Sakala śāstre mātra 'kṛṣṇa-bhakti' kaya / Viśeṣata bhāgavata
bhakti-rasa-maya //

56. Yad vācānabhyuditaṁ yena vāg abhyudyate tad eva brahma
tad viddhi nedaṁ yad idam upāsate.

59. Īkṣater nāśabdam.

60. Tan-niṣṭhasya mokṣopadeṣāt.

62. Na hy aśabdaḥ śrūyeta. Yat tu lakṣaṇayā nirguṇasyāvagatiḥ na
tv abhidhayaḥ pravṛtti-nimittābhāvād iti jalpanti tad asat. Sarva-
śabdāvācye lakṣaṇāyogāt. Nirguṇatvāder apy adṛṣyatvāder iva tan-
nimittatvāt.

63. Mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid asti dhanañjaya /

64. Yas tu teṣāṁ sphūṭārthaṁ brūte sa evaṁ praṣṭavyaḥ. Tais tasya
bodhaḥ syān na veti? Ādye te' pi tasyākhyāḥ. Ante tu tad-
ārambha-vaiphalypattir.

68. ...sākṣād akṣi-gocaras tvam viṣṇuḥ.

70. Yadā tu tad-antar-mukhatā tadā teṣu cic-chakteḥ prādurbhāvāt
taṁ sākṣāt kurvata eva.

72. Atra śrimate sundare bhāgavate vāstavaṁ paramārtha-bhūtaṁ
vastu vedyam...

73. Vadanti tat tattva-vidas tattvaṁ yaj jñānam advayam /

76. Etāvantam kalam sukham aham asvāpam na kiñcid avediṣam.

77. Ato' nanubhūtasya tasyāsmaranād asty eva suṣuptau tādr̥g-
ātmānubhavo viṣaya-sambandhābhavāc ca na spaṣṭa iti bhāvaḥ.

81. 'Nāma', 'vigraha', 'svarūpa' — tina eka-rūpa / Tine 'bheda'
nāhi, — tina 'cid-ānanda-rūpa' // Deha-dehīra, nāma-nāmīra kṛṣṇe
nāhi 'bheda' / Jīvera dharma — nāma-deha-svarūpe 'vibheda' //

83. Brahmeti paramātmēti bhagavan iti śabdyate //

95. Jñānam viśuddham paramārtham ekam anantaram tv abahir
brahma satyam / Pratyak praśāntam bhagavac-chabda-samjñām
yad vāsudevam kavayo vadanti //

98. ...dehādīni tad-upalakṣaṇāni pradhānādi-sarvāṇy eva tattvāni
yenajva preritayā caranti sva-sva-kārye pravartante tat paramātma-
rūpam viddhi.

102. Sei kṛṣṇa-prāpti-hetu trividha 'sādhana' / Jñāna, yoga, bhakti,
— tina prthak lakṣaṇa // Tina sādhanā bhagavān tina svarūpe
bhāse / Brahma, paramātmā, bhagavattā, — trividha prakāṣe //

107. Ete cāmśa-kalāḥ puṁsaḥ kṛṣṇas tu bhagavān svayam...

108. Anuvādam anuktvā tu na vidheyam udīrayet / Na hy
alabdhaspadam kiñcit kutracit pratitiṣṭhati //

110. Tataś ca śrī-kṛṣṇasyaiva bhagavattva-lakṣaṇa-dharmitve
siddhe mūlāvatāritvam eva siddhati na tu tataḥ prādurbhūtatvam.

113. Īśvaraḥ paramaḥ kṛṣṇaḥ sac-cid-ānanda-vigrahaḥ / Anādir
ādīr govindaḥ sarva-kāraṇa-kāraṇam //

122. Pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṁ pūrṇāt pūrṇam udacyate /
Pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate //

126. Manir yathā vibhāgena nīla-pītādibhir yutaḥ / Rūpa-bhedam
avāpnoti dhyāna-bhedāt tathā vibhuḥ //

141. ...svarūpa-bhūtācintya-vicitrānanta-śakti-yuktaḥ.

149. Sac-cid-ānanda-maya kṛṣṇera svarūpa / Ataeva svarūpa-śakti
haya tina rūpa //

151. ...sad-rūpatvena vyapadiśyamāno yayā sattām dadhāti
dhārayati ca sā sarva-deśa-kāla-dravyādi-vyāpti-karī sandhinī
tathā samvid-rūpo' pi yayā samvetti samvedayati ca sā samvit
tathāhlāda-rūpo' pi yayā samvid-utkarṣa-rūpayā taṁ hlādam
samvetti samvedayati ca sā hlādinīti vivecanīyam.

153. Sandhinīra sāra arṁśa — 'śuddha-sattva' nāma / Bhagavānera
sattā haya yāhāte viśrāma //

155. Kṛṣṇe bhagavattā-jñāna — samvitera sāra / Brahma-
jñānādika saba tāra parivāra //

159. Rādhā — pūrṇa-śakti, kṛṣṇa — pūrṇa-śaktimān / Dui vastu
bheda nāi, śāstra-paramāṇa // Mṛgamada, tāra gandha — yaiche
aviccheda / Agni, jvālāte — yaiche kabhu nāhi bheda //

172. Ātmā na devo na naro na tiryak sthāvaro na / Na deho
nendriyaṁ naiva manaḥ prāṇo na nāpi dhīḥ // Na jaḍo na vikārī ca
jñāna-mātrātmako na ca /

174. Yady apy ātma-dharmā icchādayo... tathāpi mano-
dvārābhivyakter mano-dharmatvam.

175. Svasmai svayaṁ-prakāśaḥ syād eka-rūpaḥ svarūpa-bhāk /
...cidānandātmakas tathā //

177. Tatrātmano dravyatvād ayam eva grhyate. Yathā dīpaḥ cakṣuḥ prakāśayan sva-para-sphūrṭi svayam eva karoti na tu ghaṭādi-prakāśavat tat-tad-ādi-sāpekṣaḥ. Tasmād ayam svayam-prakāśaḥ. Tathāpi svaṁ prati na prakāśe yata eva jaḍa ity ucyate. Ātmā tu svaṁ paraṁ ca prakāśayan svātmānaṁ prati prakāśamānatvāt svasmai svayam-prakāśaḥ. Yata eva cid-rūpa ucyate.

178. Tatra jñānecchan śāstram abhedam upadiśati bhakticchan prati tu bhedam eva.

181. Pratibimba-pariccheda-pakṣau yau sva-kṛtau paraiḥ / Vibhutvāviṣayatvābhyāṁ tau vidvadbhir nirākṛtau //

183. Advaitaṁ brahmaṇo bhinnam abhinnaṁ vā tvayocyate / Ādye dvaitāpattir ante siddha-sādhana-tā śruteḥ //

186. ...ye tanu-bhṛto jīvās te yādi sarvatā vibhavaḥ syus tarhi teṣāṁ vyāpyatvābhāvena samatvāt śāsyateti niyamo na syāt. īśvaro niyantā jīvo niyama iti veda-kṛta-niyamo na ghaṭata ity arthaḥ...

194. Tatra tāsāṁ varga-dvayam. Eko vargo' nādita eva bhagavad-unmukho' nayas tv anādita eva bhagavat-parānmukhaḥ. Svabhāvatas tadīya-jñāna-bhāvāt tadīya-jñānābhāvāc ca.

196. Tatra pūrvā jīva eva tiṣṭhantī tadīyaṁ svābhāvikam jñānam āvṛṇvānā. Uttarā ca taṁ tad-anyathā-jñāne-na sañjayantī vartate.

197. Kṛṣṇa bhulī' sei jīva anādi-bahirmukha / Ataeva māyā tāre deya saṁsāra-duḥkha //

199. Yatra māyā-vaibhave dvaitam iva bhavati.

199. Kabhu sarge uṭhāya, kabhu narake ḍubāya / Daṇḍya-jane rājā yena nadīte cubāya //

205. Kāraṇābdhi-pāre māyāra nitya avasthiti / Vrajāra pāre paravyome nāhi gati //

206. Ekam eva tat-paramaṁ tattvaṁ svābhāvikācintya-śaktyā sarvadaiva svarūpa-tad-rūpa-vaibhava-jīva-pradhāna-rūpeṇa caturdhāvaṣṭhate sūryāntarmaṇḍalastha-teja iva maṇḍala-tad-bahirgata-raśmi-tat-pratic-cha-virūpeṇa.

212. Avīṣeṣaṁ guṇa-traya-sāmya-rūpatvād anabhivyakta-vīṣeṣaṁ.

221. ...eka eva kālaḥ kvacit kusuma-patrādeḥ kvacin niṣpatrasya ca kvacid bālyasya kvacit tāruṇyasya ca hetuḥ syāt...

224. Kāla-vikrameṇa hi prakṛti-kṣobhyāt sattvādayaḥ pṛthak kriyante.

226. Svairam eva krīḍati tasmin nityam eva tad-anugatikayā māyayā tad-anusāreṇaivānādi-siddhi-pravāhaṁ taṁ jagat-karma-samudāyaṁ prerya sva-vṛtti-vīṣeṣa-rūpatvena pravartyamānaḥ sattvādi-guṇānāṁ kāla eva tad-adhīno bhavati.

230. Tasmād atra rajaso' sad-bhāvād asṛjyatvaṁ tamaso' sad-bhāvād anaśyatvaṁ prakṛta-sattvābhāvāc ca sac-cid-ānanda-rūpatvaṁ tasya darśitam. Tatra hetuḥ "na ca kāla-vikramaḥ" iti... Tasmād yatrāsau ṣaḍ-bhāva-vikāra-hetuḥ kāla-vikrama eva na pravartate tatra teṣāṁ abhāvaḥ sutaram eva.

231. ...nimeṣārdhākhyo vā vrajati na hi yatrāpi samayaḥ.

234. Tatra māyā-vyaṅgyatva-puruṣa-guṇatva-lakṣaṇa-mata-dvayam upanyastavān. Atra tasya ceṣṭā-prabhā-vasya bhakti-vinodāyaiva mukhyā pravṛttiḥ. Guṇodbodhādi-kāryaṁ tu tatra svata eva bhavatīti tatra pravṛtty-ābhāsa eva.

239. Eṣu niṣiddhim iva kāmyaṁ ca mumukṣor heyam eva mukti-pratibandhi-phalatvāt.

241. Yat tu vinaśyad api karmety-ādi samāhitaṁ tan mandam.
Kāṣṭha-loṣṭha-vad-acetanasyādr̥ṣṭasya tatrā-kṣamatvāt.

245. Na hi gurutara-śīlā-nipāte cakram punar bhramitum alam.

248. Kevalayā vidyayā pumārtha-siddhau kriyā-prayāsaś teṣāṁ na syāt.

252. Tad evaṁ jñānasya bhakti-saṁsargaṁ vinā karmaṇaś ca tad-upapādaḥ vinā vyarthatvaṁ vyaktam.

254. Parama-sāra-bhūtāyā api svarūpa-śakteḥ sāra-bhūtā hlādinī nāma yā vṛttis tasyā eva sāra-bhūto vṛtti-viśeṣo bhaktiḥ.

256. ...śaktitvena svarūpato bhinnābhinnāyā api tasyāḥ.

260. Sa vai puṁsāṁ paro dharmo yato bhaktir adhokṣaje /
Ahaituky apratihātā yayātmā suprasīdati //

261. Tasya bhagavata iva tad-rūpāyā bhakter api sva-prakāśatā-siddhy-arthaṁ eva hetuvānapekṣatā.

264. Yato bhakta-kṛpāyā hetur bhaktasyaiva tasya hṛdaya-vartinī bhaktir eva. Tāṁ vinā kṛpodaya-sambhavā-bhāvād...

266. Tad evaṁ bhagavata iva svarūpa-bhūtāyā mahā-śakteḥ sarva-vyāpakatvaṁ sarva-vaśīkāritvaṁ sarva-saṁjīvakātvam savotkarṣa-parama-svātantryam sva-prakāśatvaṁ ca kiñcid uṭṭāṅkitam...

270. Sarveṣu varṣeṣu bhuvaneṣu brahmaṇḍeṣu teṣāṁ bahiś ca...

274. Sa samārādhito devo mukti-kṛt syad yathā tathā /
Anicchayāpi huta-bhuk saṁspr̥ṣṭo dahati dvijāḥ.

277. ...sakṛd bhajanenaiva sarvaṁ apy āyuh saphalyam.

279. Yāny anyāni sarvāṇi tatra puruṣārtha-sādhanaṇy ucyate tāny
api tathaiva bhakti-mūlāny eva.

284. Tīrtha yātrā pariśrama, kevala manera bhrama / Sarva siddhi
govinda-caraṇa //

297. Mukti-śabda kahite mane haya gṛṇa-trāsa / Bhakti-śabda
kahite mane haya ta' ullāsa //

302. Adau śraddhā tataḥ sādhu-saṅgo' tha bhajana-kriyā / Tato'
nartha-nivṛtṭiḥ syāt tato niṣṭhā rucis tataḥ // Athāsaktis tato bhāvas
tataḥ premābhyaudañcati /

303. 'Śraddhā'-śabde — viśvāsa kahe sudṛḍha niścaya / Kṛṣṇe
bhakti kaile sarva-karma kṛta haya //

307. Ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam / Rakṣiṣyatīti
viśvāso goptṛtve varaṇam tathā / Ātma-nikṣepa-kārpaṇye ṣaḍ-
vidhā śaraṇāgati //

314. Niṣṭhā naiścalyam utpannā yasyā iti niṣṭhitā.

316. Nitya-siddha kṛṣṇa-prema 'sādhya' kabhu naya / Śravaṇādi-
śuddha-citte karaye udaya //

319. Rucir bhajana-viśayāsaktir bhajanīya-viśayeti bhūmnaiva
vyapadeśaḥ.

322. Kṣāntir avyārtha-kālatvaṁ viraktir māna-sūnyatā / Āśā-
bandhaḥ samutkaṇṭhā nāma-gāne sadā-ruciḥ // Āsaktis tad-
guṇākhyāne prītis tad-vasati-sthale / Ity ādayo' nubhāvāḥ syur
jāta-bhāvāṅkure jane //

324. Kṛṣṇa sei satya kare, yei māge bhṛtya / Bhṛtya-vāñchā-pūrti
vinu nāhi anya kṛtya //

325. Se amṛtānande saha ḍubena āpane / `Kṛṣṇa — bhakta-vaśa`
guṇa kahe aiśvarya-jñāni-gaṇe //

326. Kṛṣṇa-viṣayaka premā — parama puruṣārtha / Yāra āge tṛṇa-
tulya cāri puruṣārtha // Pañcama puruṣārtha — premānandāmṛta-
sindhu / Mokṣādi ānanda yāra nahe eka bindu //

328. Smartavyaḥ satataṁ viṣṇur vismartavyo na jātucit / Sarve
vidhi-niṣedhāḥ syur etayor eva kiṅkarāḥ //

331. Bāhya, antara, — ihāra dui ta' sādhana / 'Bāhye' sādha-
dehe kare śravaṇa-kīrtana // 'Mane' nija-siddha-deha kariyā
bhāvana / Rātri-dine kare vraje kṛṣṇera sevana //

338. Kṛpālu, akṛta-droha, satya-sāra sama / Nidoṣa, vadānya,
mṛdu, śuci, akiñcana // Sarvopakāraka, śānta, kṛṣṇaika-śaraṇa /
Akāma, anīha, sthira, vijita-ṣaḍ-guṇa // Mita-bhuk, apramatta,
mānada, amānī / Gambhīra, karuṇa, maitra, kavi, dakṣa, maunī //

Adveṣṭā sarva-bhūtānāṁ maitraḥ karuṇa eva ca / Nirmamo
nirahaṅkāraḥ sama-duḥkha-sukhaḥ kṣamī // Santuṣṭaḥ satataṁ
yogī yatātmā dṛḍha-niścayaḥ / Mayy-arpita-mano-buddhir yo
mad-bhaktaḥ sa me priyaḥ //

339. Prabhu kahe, — śruti, smṛti, yata ṛṣi-gaṇa / Sabe 'eka'-mata
nahe, bhinna bhinna dharma // Dharma-sthāpana-hetu sādhu-
vyavahāra / Purī-gosāñira ya ācaraṇa, sei dharma sāra //

343. Jihvāra lālase yei iti-uti dhāya / Śiśnodara-parāyaṇa kṛṣṇa
nāhi pāya //

346. Labdhvā su-durlabham idaṁ bahu-sambhavānte mānuṣyam
artha-dam anityam apiha dhīraḥ / Tūrṇaṁ yateta na pated anu-
mṛtyu yāvan niḥśreyasāya viṣayaḥ khalu sarvataḥ syāt //

347. ...sācāre durācāre jñāniny ajñānini vrakte rāgiṇi mumukṣau
mukte bhakty-asiddhe bhakti-siddhe tasmin bhagavat-pārṣadatām
prāpte tasmin nitya-pārṣade ca sāmānyena darśanād api
sarvatrikatā.

366. Tatrollāsātmako jñāna-viśeṣaḥ sukham. Tathā viṣayānukūlyātmakas tad-ānukūlyānugata-tat-sprhā-tad-anubhava-hetukollāsa-maya-jñāna-viśeṣaḥ priyatā.

372. Gopi-gaṇa kare yabe kṛṣṇa-daraśana / Sukha-vāñchā nāhi, sukha haya koṭi-guṇa //

390. Yat tu prākṛta-rasikaiḥ rasa-sāmagrī-virahād bhaktau rasatvaṁ neṣṭam. Tat khalu prākṛta-devādi-viṣayam eva sambhavet.

392. Bhagavat-prītau tu sthāyi-bhāvatvaṁ tadvidhāśeṣa-sukha-taraṅgārṇava-brahma-sukhādhikatamatvañ ca pratipāditam eva.

406. Sadānubhūtam api yaḥ kuryan nava-navaṁ priyam / Rāgo bhavan nava-navaḥ so' nurāga itīryate //

414. Sarva-bhāvodgamollāsī mādano' yaṁ parātparaḥ / Rājate hlādinī-sāro rādhāyām eva yaḥ sadā //

417. Ihā yaiche krame nirmala, krame bāḍe svāda / rati-premādira taiche bāḍaye āsvāda //

419. Aviruddhān viruddhānś ca bhāvān yo vaśatām nayan / Surājeva virājeta sa sthāyī-bhāva ucyate //

422. Premādika sthāyī-bhāva sāmagrī-milane / Kṛṣṇa-bhakti rasa-rūpe pāya pariṇāme //

423. Vibhāvānubhāva-vyabhicāri-samyogād rasa-niṣpattiḥ.

432. Yathā khaṇḍa-maricādinām sammelanād apūrvam iva kaścid-āsvādaḥ prapānaka-rase sañjāyate vibhāvādi-sammelanād ihāpi tathā.

437. Pañca-rasa 'sthāyi' vyāpi rahe bhakta-mane / Sapta gaṇa 'āgantuka' pāye kārāṇe //

439. Aiśvarya-jñāna-prādhānye saṅkucita prīti / Dekhiyā nā māne
aiśvarya — kevalāra rīti //

440. 'Kevalā'ra śuddha-prema aiśvarya nā jāne / Aiśvarja dekhileo
nija-sambandha se māne //

441. Śāntera svabhāva — kṛṣṇe mamatā-gandha-hīna / 'Param-
brahma'-'Ēparamātmā'-jñāna pravīṇa //

442. Īśvara-jñāna, sambhrama-gaurava pracura / 'Sevā' kari' kṛṣṇe
sukha dena nirantara //

447. Pūrva-pūrva-rasera guṇa — pare pare haya / Dui-tina gaṇane
pañca paryanta bāḍaya // Guṇādhikyē svā-dādhikyā bāḍe prati-
rase / Śānta-dāsyā-sakhya-vātsalyera guṇa madhurete vaise //

449. Ājñā-pālāne kṛṣṇera yaiche paritoṣa / Preme ājñā bhāṅgile
haya koṭi-sukha-poṣa //

450. Uvāha kṛṣṇo bhagavān śrīdāmānām parājitah / Vṛṣabham
bhadrasenas tu pralambo rohiṇī-sutam //

451. Taṁ matvātmajam avyaktam martya-liṅgam adhokṣajam /
Gopikolākhale dāmnā babandha prākṛtam yathā //

452. Pati-sutānvaya-bhrāṭṛ-bāndhavān ativalaṅghya te'nti
acyutāgatāḥ / Gatividas tavodgīta-mohitāḥ kitava yoṣitāḥ kas
tyajen niśi //

456. Gopī-gaṇera premera 'rūḍha-bhāva' nāma / Viśuddha nirmala
prema, kabhu nahe kāma //

457. Yad vikrīḍitam khalu nija-śravaṇa-dvārāpy anyeṣāṁ dūra-
deśa-kāla-sthitānām api śīghram eva yaṁ kāmam apanayat
paramaṁ premāṇaṁ vitanoti.

461. Kāma, prema, — donhākāra vibhinna lakṣaṇa / Lauha āra hema yaiche svarūpe vilakṣaṇa //

465. Tatra rati-sthāyi-bhāvakaḥ kāntādy-alambanakaḥ srak-candanādy-uddīpitaḥ kaṭākṣādy-anubhāvito vrīḍādi-saṅcāritaḥ śṅgāraḥ.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТЕКСТОВ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В ИССЛЕДОВАНИИ

«Сандарбхи»

Композиция этого монументального произведения, в основу которого, по словам самого Дживы, положен план, составленный Гопалой Бхаттой, его старшим современником¹, послужила образцом для всех более поздних построений школы; сама форма «Сандарбх», по замыслу их автора (или авторов), должна была отражать структуру самого бытия².

В «Таттва-сандарбхе» Джива начинает с того, что решительно отвергает все известные *праманы*, кроме одной — авторитетного свидетельства (священного текста), которое одно способно быть средством познания запредельной реальности. Джива приводит доказательства преимуществ Пуран по сравнению с другими текстами и универсальности «Бхагаваты», выражающей суть всех Пуран. Он называет авторитеты, на которые собирается в дальнейшем опираться, объясняет категории *самбандха*, *абхидхей* и *прайоджана*, согласно которым намечает главные темы, которым будет посвящен труд (*Бхагаван*, *бхакти* и *према*), а также обзорно касается прочих тем, которые будет развивать дальше — отношения живого существа и Бога, «энергия сущности» (*svaṅṛpa-śakti*) Бога, природа *майи*, реальность индивидуального бытия и т. д. Здесь же он вводит ключевую *шлоку* (*Vadanti tat tattva-vidah...*)³ и на ее основе дает самую общую характеристику сущего («одно только сознание по сути» — *cid-eka-gūṇa*).

¹ См.: Ч. 1. Гл. 2 исследования, примеч.

² См.: вступление к Ч. 3 исследования.

³ TttvS 51. P. 139.

«Бхагават-сандарбха» главным образом посвящена прояснению природы Бога и Его манифестаций. Конкретизируя понятие Бога, Джива развертывает содержание все той же *шлоки* (Vadanti...). Единый и неделимый, Бог, в зависимости от интенции верующего предстает в трех аспектах — как *Брахман*, *Параматман* и *Бхагаван*. *Брахман* — самое абстрактное понятие Бога; оно недостаточно и нуждается в различении (*viśeṣya*). «Различителем» (*viśeṣaṇa*) выступают здесь энергии (*śakti*) Бога, Его неотъемлемые атрибуты; будучи так «различен» (*viśiṣṭa*), Бог предстает как высшая Личность — *Бхагаван*. Джива подробно обсуждает соотношение *Бхагавана* и *Брахмана*, доказывая превосходство первого над вторым; лишенный личностных черт *Брахман* характеризуется автором «Сандарбх» как «сияние» тела *Бхагавана*. *Бхагаван* — Бог сам по себе, без мира и живых существ; *Параматман* же — Бог, соотносенный с миром и живыми существами. «Бхагават-сандарбха» разрабатывает на основе «Вишну-пураны» учение о трех аспектах энергии *Бхагавана*: «внутренней» энергии (*antaraṅga-śakti*), «пограничной» (*taṭastha-śakti*) и «внешней» (*bahiraṅga-śakti*), которые выступают как «энергия сущности» Бога, индивидуальное живое существо и материальный мир. Дается учение о «внутренней» энергии, которая также имеет три аспекта: «энергия бытия», или «поддерживающая» (*sandhinī-śakti*), «познающая» (*saṃvit-śakti*) и «радующая» (*hlādinī-śakti*); Джива объясняет специфику каждого из аспектов. Так, первая из них выступает в форме разнообразных манифестаций сущности Бога, таких как Его тело и образ (*vi-graha*), имя (*nāma*), деяния (*līlā*), обитель (*dhāma*) и спутники (*parikara*); вторая делает Его всезнающим, третья позволяет Ему испытывать непрекращающееся блаженство. Из энергийных манифестаций Джива наиболее подробно характеризует божественную обитель — Вайкунтху.

«Параматма-сандарбха» посвящена учению об отношениях Бога с миром (*jagat*) и живым существом — «внешней» и «пограничной» энергиями. Для этого вводятся *шлоки* «Бхагаваты» 5.11.12–23 (*Kṣetra-jña etā manaso vibhūtī...*)⁴. Бытие жи-

⁴ PrmS 1. P. 2–3.

вого существа в мире характеризуется иллюзией, происходящей от «внешней» энергии (*māyā*), зависимостью от нее и ограниченностью собственным телом, тогда как *Параматман* владычествует над *майей*, присутствует повсюду в мире и руководит живым существом изнутри. Соотношение *Параматмана* и живых существ объясняется на примере целого и части, огня и искр, солнца и его лучей и т. д. Дается учение о *пуруша-аватарах* (*puruṣāvatara*) — манифестациях *Параматмана*, творящих и поддерживающих мир; подробно характеризуется природа живого существа, приводятся аргументы в подтверждение его реальности и реальности его отношений с Богом, подчеркивается «качественное» единство и «количественное» различие между ними; проводится разграничение между живыми существами, находящимися под властью «внешней» энергии и освобожденными; рассматриваются так называемый «вселенский образ» (*viśva-gūṇa*) Бога, а также причина творения; природа времени, природа *майи* и независимость от нее Бога; выдвигаются аргументы против учения об иллюзорной трансформации (*vivarta-vāda*) и в поддержку учения об энергийных трансформациях (*śakti-pariṇāma-vāda*). Еще раз подчеркивая значение «Бхагаваты» как главного авторитетного свидетельства, Джива дает пример истолкования «Веданта-сутры» на основе «Бхагаваты». Здесь же приводится характеристика метафизической природы *бхакти*, которая оказывается функцией (*vṛtti*) «энергии блаженства» *Бхагавана*.

«Кришна-сандарбха» в основном посвящена доказательству верховного положения Кришны. В качестве ключевой здесь взята *шлока* 1.3.28 «Бхагаваты» (*Ete cāmśa-kalāḥ puruṣaḥ...*)⁵. На ее основе Джива утверждает, что *Бхагаван* есть Кришна (а не Вишну, как в традиции Рамануджи и Мадхвы). В подтверждение этого приводятся многочисленные аргументы экзегетического характера. Помимо этого, на основе «Бхагаваты» и Пуран дается учение о «нисшествиях» (*avatāra*) *Бхагавана*, приводятся их обширные классификации. Подробно характеризуется «вечный Вриндаван» — запретная обитель Кришны, Его «игры» (*kṛṣṇa-līlā*), а также их

⁵ KrsnS 28. P. 31.

многочисленные участники. Наивысшим проявлением (paraṁ prakāśaḥ) Бога и конечной реальностью предстает «Божественная Чета» — Радха и Кришна, где Радха есть высшая форма «радующей» энергии, а Кришна — ее верховный обладатель (rūṇa-śaktimān).

«Бхакти-сандарбха», самая объемная из всех, целиком посвящена учению о *бхакти*. Здесь в роли ключевой берется *шлока* 1.2.6 (Sa vai puruṣāṁ paro dharmāḥ...) ⁶, на основе которой и выводятся все дальнейшие характеристики обсуждаемого предмета. *Бхакти* как преданное служение Богу — высшая *дхарма* живого существа, отвечающая самой его природе. *Бхакти* не порождается другими *дхармами*, наоборот, они порождаются ею, поэтому она превосходит все другие пути духовного совершенствования — путь знания, путь деяний благочестия (*карма*) и *йоги*. Согласно Дживе, главный результат *бхакти* — только она сама, поэтому освобождение (*mukti*) не может служить ей целью; *бхакти* — выше освобождения. Являясь «функцией» «радующей» энергии, *бхакти* по природе — высшее наслаждение (*paraṁ-sukha*); она доставляет наслаждение не только *бхактам*, но и *Бхагавану*. Джива дает подробные характеристики *бхакти* в аспекте человеческого бытия, ее ступеней, препятствий на ее пути, различных уровней веры; проводит разграничение между *бхакти* и *кармой*, а также между *бхакти* и *знанием*; характеризует различные типы *бхакт* и т. д.

«Прити-сандарбха» продолжает тему предшествующего трактата; ее предмет — *бхакти* на стадии развившейся любви к Богу (*према*), которая выступает здесь как высшая цель человеческой жизни (*paraṁ-puruṣārtha*) и как главная характеристика запредельного бытия. Вначале Джива снова проходит весь предыдущий путь, возвращаясь к таким темам, как природа отношений Бога и живого существа, преимущества пути *бхакти*, превосходство *бхакти* над освобождением и т. д. Далее проводится разграничение между *премой* и обычной «земной» любовью (*kāma*). *Према* выступает как проявление сущности (*svaṁrūpa*) *Бхагавана*, а обычная любовь или привя-

⁶ BhkS 3. P. 12.

занность — как действие *майи*. Поэтому *према* не может быть адекватно выражена в терминах последней и требует для своего описания специальной системы понятий. Далее вводится эта система, заимствованная из классической санскритской поэтики; она служит основой для разработки категорий «мистического опыта». Для этого Джива доказывает, что *бхакти* — это *раса*, т.е. чистая радость, блаженство, которое является продуктом *бхавы* — эмоций, испытываемых *бхактой* в своих отношениях с *Бхагаваном*. Следуя Рупе Госвами, главному теоретику *раса-бхакти* в бенгальском вайшнавизме, Джива далее разрабатывает подробные классификации эмоциональных состояний (*бхав*), учение о пяти *расах*, учение о главенстве «любвиной *расы*» (*śṛṅgāra-rasa*), а также о наивысшем выражении любви к Богу — «любви в разлуке» (*viraha-bhakti*).

«Чайтанья-чаритамрита»

Поэма делится на три части — «Начальные игры» (*Ādi-līlā*), «Срединные игры» (*Madhya-līlā*) и «Завершающие игры» (*Antya-līlā*). Интересующие нас фрагменты философско-теологического содержания, которых насчитывается около 30, разбросаны по всему тексту «Чайтанья-чаритамриты». В некоторых из них материал излагается от лица автора, другие, наиболее важные для исследования, представляют собой диалоги — беседы Чайтаньи с учениками и его споры с оппонентами. Перечислим и кратко охарактеризуем наиболее важные из этих фрагментов:

1. Четырнадцать санскритских стихов с обширным автокомментарием: смысл нисхождения Чайтаньи в мир; природа абсолютной реальности; сущность «Пятерицы» (*pañca-tattva*), лицами которой являются Чайтанья и его главные сподвижники⁷.

2. Спор Чайтаньи с философом Пракашанандой Сарасвати, последователем адвайты: учение об имени Кришны; под-

⁷ CC Adi (Vol. 1–2) 1–7.

линая природа «Веданта-сутры» и смысл ее доктрины; критика учения об иллюзорной трансформации и других концепций Шанкары; идея *шакти-паринама-вады*; значение слога *Ом*; значение *бхакти* и т. д.⁸

3. Споры Чайтаньи с логиком Васудевой Сарвабхаумой: смысл «Веданта-сутры»; личностная и безличная природа запредельной реальности; значение понятия *Брахман*; три категории энергийных манифестаций; сущность учения об энергийных трансформациях; значение слога *Ом* и знаменитого речения Упанишад «ты есть то» (*tat tvam asi*); смысл освобождения (*mukti*)⁹.

4. Беседы Чайтаньи с Раманандой Раем: природа *бхакти*, ее превосходство над другими видами деятельности; учение о *бхакти-расе*; сущность «радующей» энергии (*hlādinī-śakti*) и природа Радхи; сущность любовного чувства, которое испытывают *гопи* (*gopī*), спутницы Кришны в Его играх; ответы Рамананды на вопросы Чайтаньи о «наивысшем»¹⁰.

5. Спор Чайтаньи с таттвавадинами (последователями Мадхвы), выступающими с позиций брахманской ортодоксии: превосходство *бхакти* над мирским благочестием; *бхакти* превыше освобождения¹¹.

6. Беседа Чайтаньи с Рупой Госвами: природа живого существа; трудность достижения *бхакти*; природа *самсары*; метафора «лианы *бхакти*»; достижение высших уровней *бхакти*; ступени *бхакти*; виды взаимоотношений с Богом (*rasa*)¹².

7. Беседа Чайтаньи с Санатаной Госвами: учение об энергийных манифестациях Бога; природа живого существа; соотношение *бхакти* с другими путями богопознания; смысл учения Вед; виды энергийных манифестаций; Кришна как источник всех *шакти* и «нисшествий» (*avatāra*); три аспекта постижения Бога — *Брахман*, *Параматман* (*Paramātmān*) и *Бхагаван* (*Bhagavān*); учение о собственных манифестациях Бога (*avatāra*); природа трансцендентного бытия; непостижи-

⁸ CC Adi (Vol. 2) 7.

⁹ CC Mdh (Vol. 2) 6.

¹⁰ CC Mdh (Vol. 3) 8 (Фрагмент этого диалога приводится в Приложении 4).

¹¹ CC Mdh (Vol. 3) 9.

¹² CC Mdh (Vol. 7) 19.

мость Бога; «топография» трансцендентного мира; красота и привлекательность Кришны; Бог и живое существо; падение живого существа в материальный мир; *бхакти* как подлинное бытие живого существа; различные пути постижения Бога; Бог и *майя* (*māyā*); пробуждение веры в *бхакти*; характеристики различных уровней *бхакти*; достоинства *бхакти*; *бхакти* как путь духовного совершенствования (*sādhana-bhakti*) и правила на этом пути; виды духовной практики; описание различных эмоциональных состояний и признаков религиозного экстаза; «любовь в разлуке» (*viraha-bhakti*); описание достоинств Кришны и Радхи¹³.

8. Чайтанья приводит Санатане различные толкования знаменитой *атмарама-шлоки* (*ātmārāma-śloka*) из «Бхагаваты»: значение понятий *атман*, *Брахман* и др.; сущность *бхакти*; превосходство *бхакти* над другими путями; различные типы людей, стремящихся к духовному совершенству; условия достижения *бхакти*; религиозная практика, ритуал и этикет вайшнавов¹⁴.

9. Беседа Чайтаньи с Пракашанандой (см. п. 2): сущность «Веданта-сутры» и «Бхагавата-пураны»; объяснение четырех главных стихов «Бхагаваты» (*catuḥ-śloka*): бытие Бога не зависит от существования творения; все, что кажется существующим отдельно от Него, иллюзорно; Бог одновременно и присутствует и не присутствует в творении; три уровня постижения Бога; Бог покоряется *бхакти*; «Веданта-сутру» можно понять с помощью «Бхагаваты»; освобождение не является высшей целью человека¹⁵.

10. Спор Харидасы и Гопалы Чакраварти: достижение освобождения с помощью повторения имени Бога¹⁶.

11. Беседы Чайтаньи с Харидасой и Санатаной: равенство всех в служении Богу, одухотворение тела посредством *бхакти*¹⁷.

¹³ CC Mdh (Vol. 8–9) 20–23.

¹⁴ CC Mdh (Vol. 9) 24.

¹⁵ CC Mdh (Vol. 9) 25.

¹⁶ CC Ant (Vol. 1) 3.

¹⁷ CC Ant (Vol. 2) 4.

12. Чайтанья диктует «Шикшаштаку» (Śikṣāṣṭaka), свое единственное произведение: учение об имени Бога, сущность *према-бхакти*¹⁸.

«Говинда-бхашья»

Текст «Говинда-бхашьи» — связанное целое, в которое вплетены *сутры*. Принятая в комментариях этого типа общая схема, в соответствии с которой разворачивается дискурс, следующая: автор выдвигает тезис (*viśaya*), который ставится под сомнение (*saṁśaya*), а затем отвергается воображаемым оппонентом, выдвигающим антитезис (*pūṅva-pakṣa*). Для опровержения антитезиса автор вначале приводит авторитетное утверждение (*siddhānta*), в качестве которого выступает сама *сутра*, а затем — цитаты из *шастр*, а также, если необходимо, логические аргументы для согласования с контекстом *сутр* и других *шастр* (*saṅgati*)¹⁹.

Поскольку «Говинда-бхашья» — комментарий, ее архитектура повторяет архитектуру «Веданта-сутры». Поэтому, как и «Веданта-сутра», «Бхашья» делится на четыре части (*adhyāya*), каждая из которых делится на четыре раздела (*pada*). В свою очередь, каждая *пада* делится на главы (*adhikaraṇa*).

Первая часть традиционно называется «Согласование» или «Взаимосвязь» (*Samanvaya*). Ее основное содержание выражено в виде тезисов в четырех знаменитых начальных *сутрах*, смысл которых состоит в том, что: 1) *Брахман* — подлинный предмет знания; 2) все проистекает из Него; 3) *Брахмана* можно постичь только на основе Упанишад; 4) все Упанишады согласны в этом между собой²⁰. Для подкрепления третьего и четвертого утверждений Баладева доказывает, что *Брахман* выразим в словах. Далее проясняется смысл различных речений Упанишад; они приводятся в согласие между

¹⁸ CC Ant (Vol. 5) 20.

¹⁹ Эта последовательность объясняется в самой «Говинда-бхашье» (См.: GBh (вступл.). Р. 3).

²⁰ GBh 1.1.1–4. Р. 4–12.

собой, доказывается, что во многих из них такие слова, как *акаша* (ākāśa), «свет» (jyotis), *прана* (prāṇa) и др., в действительности обозначают *Брахмана*. Помимо этого, по словам самого автора «Говинда-бхашьи», в этой ее части приводятся аргументы, подтверждающие, что *Брахман* есть Бог, Верховный Владыка (sarveśvara), что Он — причина мира, что Он присутствует во всем, и одновременно от всего отличен, что Он лишен недостатков, наделен бесчисленными атрибутами (apramita-gūṇa) и непостижимыми энергиями (acintyānantaśakti)²¹.

Вторая часть — «Непротиворечивость» (Avirodha). Согласно Баладеве, в ней приводятся аргументы в пользу того, что *веданта*, т.е. Упанишады, не противоречит ни текстам *смрити*, ни рациональным доводам (smṛti-tarka-virodha-parihāra)²². Эта часть главным образом полемическая. Автор отклоняет аргументы последователей санкхьи, йоги и вайшешики против веданты, а затем опровергает важнейшие положения учений этих школ — такие, например, как доктрина самопроизвольного возникновения мира из *прадханы* или из атомов и прочего (pradhānādi-vādānām)²³. Баладева также отвергает субстанциальный дуализм и плюрализм, доказывая, что Бог есть как материальная, так и инструментальная причина мира, и что, соответственно, сущее есть единая неделимая субстанция. Помимо этого, ведется полемика против буддистов — вайбхашиков, саутрантиков, виджнянавадинов и мадхьмиков, а также против джайнов и шактов; отвергается идея мгновенности (kṣaṇika-vāda), идея взаимозависимого порождения (pratītya-samutpāda) и т.д. Тем самым автор доказывает, что сущее реально, объективно и субстанциально, что оно не может быть сведено к собственным атрибутам, и т.д. Помимо этого, приводятся аргументы в пользу того, что индивидуальное живое существо отлично от Бога и относится к Нему как Его часть, что все его существование зависит от Бога; что оно отлично от тела.

²¹ GBh 2.1 (вступл.). Р. 84.

²² Ibid.

²³ Ibid.

Третья часть — «Совершенствование» (*Sādhana*) — посвящена характеристике практического пути постижения Бога. Как объясняет автор в начале данной части, целью первых двух частей было пробудить в адепте (*sādhaka*) страстное желание достичь Бога (*grāya-tṛṣṇā*) и научить его отречению от мирского (*grāyetaṛa-vaitṛṣṇyam*)²⁴. В данной же части для того, чтобы еще более упрочить отрешенность *садхаки*, излагается учение о реинкарнации, и о том, каково может быть предназначение живого существа после смерти. Баладева утверждает, что *бхакти* — суть всей *садханы*. Чтобы показать преимущество *бхакти*, которая здесь выступает главным образом как медитативное сосредоточение на форме Бога и на Его различных атрибутах, а также чтобы укрепить веру *садхаки*, приводятся доводы, из которых следует, что Бог — источник всех *аватар*, что Он дарует высшее блаженство, что Он наделен формой и образом, который Он являет в зависимости от интенции *садхаки* и т.д. Отклоняется идея адвайтистов о том, что *Брахман* постигается только путем отрицания у него атрибутов (*neti neti* — «не это, не это»). Помимо этого, автор объясняет различные способы сосредоточения на Боге, на Его образах и атрибутах; описывает стадии отрешенности и доказывает, что путь богопознания (*vidyā*) не зависит от ритуальных действий (*kaṁa*).

Четвертая часть — «Плод», или «Результат» (*Phala*). Автор доказывает, что именно Бог (*īśvara*), а не живое существо является подлинным объектом сосредоточения; что на того, кто постиг Бога, не влияют результаты его прошлых деяний. Сообщаются различные подробности о том, как именно мудрец, постигший *Брахмана*, покидает тело в момент смерти; какие стадии он при этом проходит; какова судьба его «тонкого» тела (*sūkṣma-śarīra*) и т.д. Обсуждаются различные виды освобождения, атрибуты освобожденного живого существа (*mukta*). Согласно автору, живое существо даже по достижении цели не сливается с Богом, но сохраняет индивидуальность; оно обретает иное, совершенное тело и чувства, благо-

²⁴ GBh 3.1 (вступл.). Р. 181.

даря которым может постоянно служить Богу, и никогда больше не возвращается в материальный мир.

Другие тексты

1. «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы Госвами. Один из наиболее авторитетных текстов бенгальского вайшнавизма, в котором излагается теория *бхакти* — от начальных стадий (*sādhana-bhakti*) до наивысших (*rasa-bhakti*). Изложение в нем следует схеме, принятой в традиционной санскритской поэтике. Трактат состоит из четырех частей (*vibhāga*). В первой разъясняется природа *бхакти* и ее начальные стадии. Во второй части *бхакти* представлена как *раса*; объясняются разные стадии развития религиозных чувств (*бхава*). В третьей части дается определение пяти основным *расам* — «нейтральной», «служения», «дружеской», «родительской» и «любобной», в соответствии с которыми развиваются отношения *бхакты* с Богом на высших стадиях *бхакти*. Четвертая часть посвящена описанию второстепенных *рас* и их различных сочетаний с основными.

2. «Удджвала-ниламани» Рупы. Этот трактат, который служит дополнением к «Бхакти-расамрита-синдху», целиком посвящен характеристикам «любобной» (*śṅgāra*) *расы*. В этом сочинении 15 глав, в которых, также в категориях поэтики, подробно описываются тонкости взаимоотношений Радхи и Кришны и даются объяснения различным аспектам «мистического опыта». Оба эти трактата Рупы содержат множество цитат и иллюстраций из десятков текстов на санскрите.

3. «Сарва-самвадини» Дживы Госвами. Хотя по форме это сочинение — комментарий к четырем первым Сандарбхам Дживы, написанный в жанре *тика*, он часто издается отдельно и воспринимается как отдельное сочинение. Значение его велико, поскольку именно в нем Джива Госвами формулирует главный концепт школы — «непостижимо-единораздельное сущее». Текст делится на четыре части, содержание которых следует за содержанием первых четырех «Сандарбх». Здесь Джива подробно обсуждает такие важные во-

просы, как сущность *праман*, природа причинности, учение об энергийных трансформациях и т.д., а также активно polemизует с другими школами.

4. «Чайтанья-бхагавата» Вриндаваны Дасы. Как и «Чайтанья-чаритамрита», это большая поэма на средневековом бенгали, посвященная жизнеописанию основателя бенгальского вайшнавизма. Это едва ли не самое первое жизнеописание, отличающееся высокими художественными достоинствами. Как и в «Чайтанья-чаритамрите», в ней три части (соответственно, *Ādi-khaṇḍa*, *Madhya-khaṇḍa* и *Antya-khaṇḍa*). «Чайтанья-бхагавата» описывает детские и юношеские годы Чайтаньи, тогда как в поэме Кришнадасы больше внимания посвящено позднему периоду жизни основателя бенгальского вайшнавизма (в этом отношении две поэмы комплиментарны). Другое отличие «Чайтанья-бхагаваты» от «Чайтанья-чаритамриты» в том, что в первой намного меньше философского и теологического материала.

5. «Мадхурья-кадамбини» Вишванатхи Чакраварти. Небольшой трактат, посвященный *бхакти*; в нем восемь частей, или «потоков нектара» (*āmṛta-vṛṣṭi*). Это произведение можно было бы отнести к жанру вайшнавской аскетики, поскольку в нем подробно рассматриваются стадии духовного пути и всевозможные препятствия на нем — соблазны и т.д., а также способы их преодоления. Очень важна первая глава трактата, где автор доказывает автономность *бхакти*.

6. «Сиддханта-ратна» Баладевы Видьябхушаны. Этот трактат представляет собой дополнение, «подкрепление» (*prīṭhaka*) к «Говинда-бхашье». В нем восемь частей, которые посвящены следующим темам: 1) природа живого существа и путь совершенствования для него; 2–3) Бог, Его природа, природа Его атрибутов и т.д.; 4) доводы в подтверждение того, что все священные тексты учат о Боге; 5–6) аргументы против учения последователей Шанкары о том, что *Брахман* лишен атрибутов (*nirguṇa*); 7) аргументы против учения адвайтистов об иллюзорности индивидуального бытия; 8) учение о *бхакти* как о предназначении живого существа.

7. «Веданта-сьямантака» Баладевы²⁵. Небольшой трактат, посвященный природе «пяти сущих» (pañca-tattvāni) — Бога, живого существа, материальной природы, времени и деятельности. В трактате шесть частей, которые названы «лучами» (kīraṇa); первая часть посвящена учению о познании; каждая из последующих частей — одному из пяти «сущих». Особенно важна первая часть, поскольку это самое полное в бенгальском вайшнавизме изложение данной темы.

8. «Прамея-ратнавали» Баладевы. Небольшой трактат, представляющий собой тематический подбор цитат с краткими комментариями. Вначале Баладева перечисляет девять положений (prameya), которые, как он сообщает, принадлежат Мадхве; а затем приводит аргументы в подтверждение каждой *прамеи*, иллюстрируя каждую из них цитатами — в основном, из «главных» Упанишад. В трактате, таким образом, девять глав, каждая из которых посвящена определенной теме. Темы эти следующие: 1) Бог — это Вишну; 2) Бог постигается благодаря Ведам; 3) мир реален; 4) различие между Богом, миром и живым существом реально; 5) живое существо реально; 6) живые существа обладают разной степенью достоинства; 7) освобождение — это достижение Бога; 8) освобождение достигается благодаря поклонению Богу; 9) есть три *праманы* — восприятие, вывод и авторитетное свидетельство, из которых только последняя обладает абсолютной достоверностью.

²⁵ В самой «Веданта-сьямантаке» сказано, что ее написал Радхадамодара (учитель Баладевы), поэтому многие исследователи, например С. Дасгупта (См.: *Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi, 1992 (1922). Vol. 4. P. 438*), атрибутируют трактат Радхадамодаре, а не Баладеве; так, в издании, который мы использовали, автором тоже указан Радхадамодара. Вместе с тем, бенгальская традиция считает, что Баладева из скромности добровольно отказался от авторства в пользу наставника, как это было распространено среди вайшнавских авторов. С этим, например, согласна С. Наранг, которая также атрибутирует трактат Баладеве (*Narang S. The Vaisnava Philosophy [according to Baladeva Vidyābhūṣana]. Delhi, 1984. P. 16–17*).

Шри Баладева Видьябхушана

ШРИ-БРАХМАСУТРА-ГОВИНДА-БХАШЬЯ

(Часть Первая, раздел Первый)

(перев. с санскрита)

Среди главных традиций индийской мысли две — миманса и веданта — сходны тем, что, будучи, в отличие от остальных, комментаторскими по преимуществу, выражают попытку концептуализации откровения. Различие же их в том, что первая сосредотачивается на практической стороне откровения (ритуальные наставления Вед), тогда как вторая — на его теоретической стороне (Упанишады). Хотя отношения веданты и мимансы сложны и в некоторых вопросах даже антагонистичны, о чем свидетельствует длившаяся многие века полемика, между ними существует глубокая связь, поскольку Упанишады — органичная часть Вед, традиционно следующая за ведийскими Самхитами, Брахманами и Араньяками¹. Эта связь выразилась, во-первых, в том, что веданта, как и миманса, признает Веда конечным авторитетом и делает откровение главным источником и критерием познания; во-вторых, в том, что первая свободно заимствует у второй ее герменевтическую технику.

Особенность классических индийских школ такова, что главная их мысль, выражающая саму суть учения, которая, по нашим представлениям, должна бы была быть явлена в конце, сообщается в самом начале, а все последующее развитие

¹ Неслучайно другое название веданты — «второе вопрошание» (*uttara-mīmāṃsā*), в отличие от «первого вопрошания» (*pūrva-mīmāṃsā*) (См.: *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book of Advaita Vedanta. Honolulu, 1971. P. 52*).

школы оказывается лишь ее уточнением и дополнением². Эта мысль обычно выражена в базовом тексте школы и зафиксирована в форме *сутр*, кратчайших высказываний; за ним следуют целые «поколения» комментариев. Источник происхождения *сутр* — в традиционном брахманском образовании, строившемся на мнемонической основе. Первым его этапом, который обучающийся проходил в детском возрасте, было слушание и запоминание Вед; здесь основательно тренировалась память и способность ума к мнемонической работе. Затем шли остальные дисциплины, начиная с грамматики, которые, ввиду их значительного объема, должны были укладываться в краткие высказывания, расположенные в определенной последовательности и взаимосвязи. Ученик, натренированный в запоминании Вед, мог дополнить недостающее и в конечном счете восстановить весь предмет по *сутрам*³, который ими и исчерпывался. *Сутры* намеренно делались предельно краткими, часто имея форму даже не предложений, а отдельных словосочетаний, понять которые вне контекста было невозможно; их давали для запоминания в самом начале, причем понимание при этом не требовалось. Потом, по мере выслушивания разъяснений и углубления в предмет, подготовленный к этому ум, имевший благодаря заучиванию готовую структуру для восприятия, «фаскадывал все по полочкам» и воспринимал все с легкостью, уже не тратя время на запоминание⁴. Помимо этого, поскольку классические индийские школы функционировали не только письменно, но и устно, *сутры*, благодаря своей форме, служили удобным инструментом для передачи устного аспекта традиции⁵.

² Ibid. P. 64. Как мы видели, поздние системы мысли, особенно система бенгальского вайшнавизма, не вполне укладываются в эту схему, хотя общий принцип сохраняется и здесь (См.: Ч. 1. Гл. 2 исследования).

³ Основной мнемонический прием был такой: заучивая фрагмент текста, например, *шлоку*, ученик вдобавок должен был запомнить конечное слово предыдущего стиха и начальное слово последующего. Так один фрагмент «вытягивал» за собой весь текст. Эта техника до сих пор применяется в традиционном индийском образовании.

⁴ См.: Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 52.

⁵ См.: Ibid. P. 65–66.

Сутры веданты — именно такая мнемоническая система; но они усложнены тем, что, в отличие от *сутр* других школ, отсылают не только друг к другу или к последующему развернутому изложению доктрины, но и к базовому священному тексту — Упанишадам⁶. Это как бы двойной код, читаемый одновременно и как основные положения религиозно-философской доктрины, и как экзегетическая концептуализация священного текста⁷. Вместе с тем, поскольку в тексте «Веданта-сутры» часто нет прямых отсылок к базовому тексту, перед комментатором вначале встает задача определить, какая тема имеется в виду и какое именно речение Упанишад подразумевается в данном случае, и уже потом, исходя из этого, браться за толкование. Как правило, комментаторы следуют отсылкам Шанкары, которому в этом обязаны практически все школы веданты, независимо от того, соглашаются они с ним в толковании *сутр*, или нет. Шанкара связывает большую часть *сутр* с тремя наиболее авторитетными Упанишадами — «Чхандогьей», «Брихадараньякой» и «Тайттирией», из которых первое место по количеству отсылок занимает «Чхандогья». Из так называемых «метрических» Упанишад, обычно относимых исследователями к более позднему слою, в «Веданта-сутре» больше всего отсылок на «Шветашватару» и «Катху»⁸. Следующая задача комментатора: истолкование *сутр* и соотносимых с ними речений Упанишад в духе своей школы, с одновременным показом взаимосвязи всех привлекаемых текстов на основе ее доктрины, а также неспособности других школ продемонстрировать эту взаимосвязь на собственной основе без противоречий. Поскольку каждая школа стремится доказать, что Упанишады, «Веданта-сутра» и «Бхагавад-гита» суть одна система, в работу здесь

⁶ Важно помнить, что первоначальная основа веданты все же не *сутры*, а сами Упанишады.

⁷ При этом может быть неоднозначно истолкована не только *сутра*, но и текст, к которой она отсылает; помимо этого, может быть неадекватным и сам характер отсылки.

⁸ См.: Упанишады / Пер., исследование и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000. С. 21–23.

включается весь герменевтический аппарат⁹, что подготавливает почву для более отвлеченных уровней концептуализации текста, с переходом на теологический и философский уровни¹⁰.

Все возникающие на этих уровнях проблемы концентрируются вокруг одной фундаментальной, связывающей воедино все уровни дискурса. Основываясь на Упанишадах, особенно на таких как «Чхандогья», «Брихадараньяка» и «Тайттирия», предмет которых — метафизическая реальность, именуемая *Брахманом*, веданта начинает с вопроса: а какова природа этой реальности? Что есть *Брахман*?¹¹ Все те, кто претендует на право называться последователями веданты, сходятся в ответе на этот вопрос в следующем: *Брахман* есть всеобщий субстрат, источник и основа всякого бытия, это сущее само по себе, единое, беспричинное и не имеющее равного¹², это абсолютная полнота, сумма бытия¹³. Итак, есть *Брахман* с указанными характеристиками, реальность которого засвидетельствована в зафиксированном Упанишадами непосредственном опыте древних мудрецов. Но есть также и мир, предстающий как объективная реальность в обычном опыте; есть, наконец, эмпирическое индивидуальное «я», воспринимающее этот мир и ведущее речь о *Брахмане*¹⁴. Данное обстоятельство порождает целый набор вопросов:

⁹ О герменевтической технике, применявшейся, в частности, в бенгальском вайшнавизме, см.: Ч. 1. Гл. 4 исследования.

¹⁰ См.: Ч. 1. Гл. 3 исследования.

¹¹ Это вопрос специфически индийский и специфически ведантистский, поскольку в других системах ставится вопрос не о *Брахмане*, а о реальности вообще (См.: *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book...* P. 73).

¹² Ср., например: *Sharma B. N. K. Philosophy of Śrī Madhvācārya*. Delhi, 1991 (3d ed.). P. 324–329; *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book...* P. 157–158; *Veliath, Cyril S. J. The Mysticism of Rāmānuja*. Delhi, 1993. P. 47–57. См. также: Ч. 2. Гл. 2 исследования.

¹³ *Sircar, Mahendranath. The System of Vedantic Thoughts and Culture*. Calcutta, 1925. P. 21.

¹⁴ См.: *Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию*. М., 1955. С. 265–296. Как пишет М. Сиркар, «ведантист обычно различает два вида эпитетов, приписываемых *Брахману*: одни указывают на то, что Он поддерживает и питает все существующее и имеет множество атрибутов, другие указывают на Его трансцендентную природу, отвергая какие бы то ни было атрибуты» (*Sircar, Mahendranath. The System...* P. 28).

Каков статус реальности, предстающей в обычном опыте, и как эта реальность соотносится с *Брахманом*?

Каков статус эмпирического «я», субстрата восприятия эмпирической реальности и постижения *Брахмана*; как соотносится «я» и *Брахман*?

Что в природе эмпирической реальности и в природе *Брахмана* делает возможным постижение последнего?

В чем причина, что в опыте нам предстает не *Брахман*, а мир?

Какая в этом роль чувственного и рационального познания?

Для чего нужно постигать *Брахмана*?

Что означает для индивида реальность *Брахмана* в плане морального поступка? И так далее¹⁵.

В ответах на эти вопросы обнаруживаются две противоположные точки зрения: согласно первой, *Брахман* есть единственная реальность, абсолютно единая, лишенная атрибутов, недоступная для высказывания¹⁶; согласно второй, помимо *Брахмана* статусом реальности обладают также мир и живое существо, а Сам Он обладает атрибутами и доступен для высказывания, *Брахман* — это Абсолютная Личность, Бог. Первой точки зрения в той или иной степени придерживаются все последователи адвайты (Шанкара, Видьяранья, Аппая Дикшита, Мадхусудана Сарасвати и др.), второй — все последователи теистических школ (Рамануджа, Мадхва, Нимбарка и т. д.). В чем причина такого фундаментального расхождения во мнениях? В силу того, что речь идет о сверхчувственном, основанием ответа на вопрос о *Брахмане* не могут быть ни чисто рациональные аргументы, ни обычный опыт. Не подходит в качестве основания и сверхчувственный опыт, поскольку невозможно доказать его всеобщий характер. По мнению ведантистов обеих «партий», ответ на вопрос должен быть основан опять-таки на тех же Упанишадах с применением (до известного предела) логического дискурса и обычного опыта. Однако это не проясняет причину расхождений между «пар-

¹⁵ Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 73–76.

¹⁶ См.: Ч. 3. Гл. 1 исследования.

тиями», тем более, если учесть, что Упанишады дают повод толковать их как в духе чистого монизма, так и в духе теизма. В действительности, как было показано в исследовании¹⁷, решающим фактором оказывается здесь именно форма сверхчувственного опыта, который, несмотря на то, что не может эксплицитно служить основанием ответа на вопрос о *Брахмане*, дает установку в толковании Упанишад, что, в конечном счете, и конституирует различие позиций в этом вопросе. Таким образом, ответ на вопрос «что есть *Брахман*?» в конечном счете предзадан характером религиозного опыта. Например, установка мыслителей-теистов в этом вопросе предопределена их приверженностью *бхакти*, что делает для них неприемлемым то решение, которое предлагают адвайтисты¹⁸. Из-за этого теистическая веданта полемизирует с адвайтой, указывая на проблемы, приистекающие из позиции последней:

Если, например, верно, что только *Брахман* реален и что *Брахман* не имеет атрибутов, то как это согласовать с Упанишадами, где множество речений говорит совсем о другом?

Откуда тогда восприятие множественности в опыте?

Откуда опыт индивидуального «я»?

Как возможно при этом какое бы то ни было знание?

Как возможен моральный поступок? И так далее.

При этом мыслители-теисты сами вынуждены ответить на вопросы¹⁹:

Если *Брахман* имеет атрибуты, а мир и живое существо реальны, то как быть тогда с речениями Упанишад об абсолютном единстве *Брахмана*?

¹⁷ См.: Ч. 1. Гл. 4 исследования.

¹⁸ Можно так охарактеризовать общую установку теистической веданты: *Брахман* не лишен атрибутов, Его различие в себе реально, сознание возможно только тогда, когда есть субъект-объектные отношения (если есть мысль о *Брахмане*, значит есть и различие), и т. д. Кроме того, идея адвайты не может быть основана на Упанишадах (См., например: Ч. 2. Гл. 2 исследования).

¹⁹ В тексте «Веданта-сутры» принято выделять обоснование собственной позиции (*svapakṣa-sthāpana*) и опровержение противоположной (*parapakṣa-sthāpana*) (*Sharma B. N. K. A history of Dvaita School of Vedānta and its literature: In 2 vols. Bombay, 1960. Vol. 1. P. 68*).

Есть ли между *Брахманом*, живым существом и миром необходимая связь, и какова ее основа?

Если эта связь есть, то как объяснить, почему *Брахман* не затрагивается негативными качествами мира и живых существ?

Как возможно постижение *Брахмана* ограниченным живым существом?

Не является ли *Брахман* с атрибутами множественным и несовершенным?

Откуда в мире зло? И так далее²⁰.

В ответах на эти вопросы становятся видны расхождения уже между школами самой теистической веданты, обусловленные, во-первых, разным характером интерпретации в них понятия *бхакти*, во-вторых, различием текстов, которые используются в них в качестве базовых помимо традиционной «тройной основы».

Позиция Баладевы Видьябхушаны как мыслителя, история создания «Говинда-бхашьи», ее структура и содержание — все это уже было охарактеризовано нами ранее²¹. Напомним, что «Говинда-бхашья» как последний значительный комментарий к «Веданта-сутре» в некотором смысле наследует всю предыдущую традицию ее комментирования. Несмотря на то, что во многих своих положениях Баладева опирается на Мадхву, часто повторяя аргументы последнего, нередко кажется, что он ближе к Раманудже, поскольку не принимает учения Мадхвы о вечнораздельном существовании Бога, мира и живых существ. По сути же автор «Говинда-бхашьи», хотя и не всегда явно, следует своим предшественникам по школе — Дживе Госвами, Вишванатхе Чакраварти и др., основываясь на выработанной ими энергичной концепции причинности и на принципе «непостижимой единораздельности». Помимо этого, Баладева в своем комментарии в гораздо большей степени, чем Мадхва, основывается на «Бхагавате». Что касается формы и стиля комментария, то Баладева, следуя Мадхве, стремится к предельной краткости, даже лапидарности;

²⁰ Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 73–76.

²¹ См.: Ч. 1. Гл. 2 исследования, а также Приложение 2.

это, если учесть колоссальный подтекст, связанный с многовековой полемикой с другими школами, а также большое количество как прямых, так и скрытых отсылок, делают его восприятие нелегким.

Представленный здесь текст — перевод Первого раздела Первой части (Prathame' dhyāye Prathamah pādah)²² «Говинда-бхашьи», которая носит название «Часть о согласовании» (samanvayādhyāya). В данном разделе рассматривается необходимость постижения *Брахмана* как Бога и приводятся обоснования того, что *Брахман* есть главный предмет Упанишад. На примере представленного раздела «Говинда-бхашьи» хорошо раскрываются многие важные положения теистической веданты вообще и веданты бенгальских мыслителей в частности; здесь даются начальные характеристики практически всех ее принципов, которые получают дальнейшее развитие в последующих разделах²³, а также, несмотря на то, что автор пытается решать все задачи за счет прояснения смысла *сутр* и приводимых речений Упанишад, нечасто выходя на другие уровни дискурса, намечаются главные точки согласия и несогласия с другими школами веданты по основным философским и теологическим вопросам. Помимо прочего, на примере данного раздела ясно видно, каким способом выступает текст на различных уровнях дискурса и как работают применяемые к нему истолковательные процедуры²⁴. Все это позволяет еще раз оценить важность начальной лингвофилософской установки школы для правильного понимания ее доктрины.

Вначале идет вступление, где Баладева характеризует различные отклонения в понимании сущности Вед, а также точку зрения, которую он собирается обосновать в своем комментарии. Далее он дает характеристики «пяти сущих»: Бога, живого существа, мира, времени и деятельности, а также личных качеств, необходимых для того, чтобы постичь

²² Об общем содержании Первой части см.: Приложение 2.

²³ Многие из них, в частности общие положения о природе сущего, были рассмотрены нами в ходе исследования (См., например: Ч. 2. Гл. 1–2).

²⁴ Те, о которых шла речь в Ч. 1. Гл. 4 исследования.

«Веданта-сутру»; определяет ее предмет, принцип взаимосвязи и цель, а также принцип организации дискурса.

Затем следуют первые четыре *сутры*, комментарий к каждой из которых выделен в отдельную главу. Автор объясняет, что человеку следует стремиться к познанию *Брахмана*, и характеризует необходимые для этого условия; показывает, что *Брахман* — не только предмет знания, но и сущее само по себе, источник всего. Даются характеристики Самому *Брахману* как предмету познания, приводятся аргументы в подтверждение Его отличия от обычного живого существа. Затем определяется источник познания Бога: таковым могут быть только *шастры*. Одновременно отвергается возможность чисто рассудочного богопознания. Полемизируя с мимансой, автор обосновывает ценность богопознания, и в этой связи — ценность самих *шастр* (Упанишад). Автор также заключает, что *Брахман* — предмет всех Вед, поскольку все они выказывают в этом согласованность (Гл. 1–4, *сутры* 1.1.1–4).

Далее опровергается мнение о том, что *Брахман* не может быть предметом *шастр*, поскольку недоступен для слов: если бы это было так, аргументы, приведенные в комментарии к предыдущим *сутрам* не имели бы смысла. Попутно опровергается мнение о наличии у *Брахмана* мирских качеств — по мнению автора, именно Высший *Брахман*, ничем мирским не затронутый, и выступает в качестве предмета Вед; приводятся обоснования того, что Бог обладает качествами (Гл. 5, *сутры* 1.1.5–11).

Дальше, до самого конца Первого раздела, Баладева вслед за автором *сутр* показывает, что *шастры* действительно находятся в согласии между собой относительно *Брахмана*. Для этого демонстрируется, что во многих предложениях Упанишад под словами, обозначающими не *Брахмана*, а нечто иное (например, под словами «преисполненный блаженства» в TitrUp 2.5.1), на самом деле подразумевается *Брахман*. Попутно приводятся аргументы в доказательство того, что природе Бога не противоречит обладание телом, что важнейшим Его атрибутом является блаженство; обсуждаются вопросы о природе единства живого существа и Бо-

га, о природе различия между Богом и миром и т. д. (Гл. 6, *сутры* 1.1.12–19).

Описание существа внутри солнца из «Чхандогья-упанишады» (ChUp 1.6.6–8) в действительности есть описание *Брахмана*. Проясняются характеристики Бога и живого существа и их различие (Гл. 7, *сутры* 20–21).

Под словом *акаша* в «Чхандогья-упанишаде» (ChUp 1.9.1) подразумевается *Брахман*. Автор доказывает, что *Брахман* — всеобщий субстрат и Первопричина (Гл. 8, *сутра* 22).

Под словом *прана* в «Чхандогья-упанишаде» (ChUp 1.11.4–5) подразумевается *Брахман* (Гл. 9, *сутра* 23).

Брахман подразумевается в «Чхандогья-упанишаде» (ChUp 3.13.7) под словом «свет»; это обосновывается путем искусной экзегезы. Попутно раскрываются различные характеристики *Брахмана* (Гл. 10, *сутры* 24–27).

Наконец, *Брахман* подразумевается под словом *прана* в «Каушитаки-упанишаде» (KsUp 3.1–2). Автор доказывает, что Бог есть «наилучшее» и «высшее благо», всеобщий субстрат, говорится о единой природе живого существа и Бога, о полной зависимости живого существа от Бога в своих действиях, о том, что Бог — подлинный предмет поклонения; характеризуется природа субстанции и атрибутов; доказывается необходимость правильного различения атрибутов живого существа и Бога (Гл. 11, *сутры* 28–31).

Перевод выполнен по изданию: *Śrī-brahma-sūtra-govinda-bhāṣyam śrī-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracitaṁ hindībhāṣānuvāda-sahitam. Anuvādaka tathā prakāśakaḥ — Kṛṣṇadāsa. Puṣpa-rāja pres, Madhurā, 1997 (1986)*. В работе также был использован английский перевод «Говинда-бхашьи» Р. Б. С. Чандра Вачу (*The Vedānta-sūtras of Bādarāyana. Edited with an English transl. and the comment. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chāndra Vasu. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1979 (1912)*).

[Призывание благословений]

[Всегда] торжествует Шри Кришна!²⁵

Пред Тем, кто есть Истина и Знание, пред безграничным Брахманом²⁶, воспетым Шивой и другими [богами,] принявшим облик бхакты²⁷, — пред Говиндой, непостижимым и безупречным истоком [сущего,] склонимся в почтении!

²⁵ Повествование открывается призыванием благословений (*maṅgala-śloka* или *maṅgala-saṅgā*). Как отмечает Е. П. Островская, в специальной литературе этим традиционным вступительным формулам не уделяется должного внимания (*Аннамбхатта*. Тарка-санграха. Тарка-дипика / Пер., введение, коммент., историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989. С. 33). Вместе с тем, *мангала-чарана* есть не просто фрагмент текста, но и особый вид религиозной практики. «Практика мангалы, — пишет Е. П. Островская, — есть ее сотворение, свершение, есть... *sādhana*, т. е. средство для достижения поставленной цели, элемент йоги. Совершение мангалы — не простой факт введения в текст формулы прославления, за словами мангалы стоит практический смысл: пребывание в состоянии сосредоточения» (Там же). *Мангала-чарана* призвана помочь в осуществлении и завершении текста: «логический дискурс опосредуется йогической медитативной практикой» (Там же). Эта практика предполагает сосредоточение на божестве (*iṣṭa-devatā*), которое выступает гарантом в достижении цели. Вайшнавские авторы, приверженцы «Бхагавата-пураны» и религиозной практики *бхакти*, в зависимости от школы, обращаются к Вишну или Кришне (а не Ганеше или Сарасвати, что часто можно встретить в текстах других традиций). Справедливо будет, таким образом, сказать, что *мангала-чарана* означает связь дискурса с вездискурсивными основаниями — религиозным опытом и базовым священным текстом традиции (Там же. С. 34).

²⁶ В тексте: *Satyam jñānam anantam brahma*. Это дословное воспроизведение слов *TitirUp* 2.1.2.

²⁷ В тексте: *Bhajaḍ-gūṇam*. Имеется в виду Чайтанья — согласно «Чайтанья-чаритамрите», Бог, нисшедший в мир в образе *бхакты* (*bhaktia-gūṇa-svāgūṇaka*), чтобы научить людей поклоняться Самому Себе. Эта идея выражена в идее «Пятерицы» (*pañca-tattva*), развитой в «Чайтанья-чаритамрите» Кришнадасы и «Гаура-ганоддеша-дипике» Кавикарнапуры. Так, в поэме Кришнадасы говорится: «Склоняюсь в почтении пред Кришной, имеющим пятеричную природу, [представшим] как *бхакта*, что отразило [Его] изначальную сущность; а также как *аватара бхакты*; пред Тем, кого называют *бхактой* и Кто наделен мощью *бхакты*» (*Pañca-tattvātmakam kṛṣṇam bhatarūpa-svārūpakam / bhaktāvatāram bhaktākhyam namāmi bhaktia-śaktikam*) (CC *Adi* (Vol. 2) 7.6. P. 5–6). Идея Бога в образе *бхакты* нашла выражение в эгалитаристском характере движения Чайтанья и универсализме его доктрины, отразившись на всех сторонах религиозной и интеллектуальной жизни основанного им движения, особенно на литературном творчестве бенгальских авторов, что послужило стимулом к созданию многих выдающихся произведений.

Рассеивающий тьму лучами *сутр* и являющий [суть] ве-
щей — Сам [Господь] Хари, нисшедший в обличьи сына
Сатьявати²⁸. Неизменно торжествует он, дорогой [сердцу] тех,
что склонились пред Ним.

[Вступление]

В *Двапара-югу*²⁹ суть Вед была утрачена; тогда *Бхага-
ван*, Верховная Личность, исполняя просьбу ограниченного
разумом Брахмы и прочих [богов], явился в облике Кришны
Двайпаяны³⁰ и восстановил [Веды], разбив их [на разделы]³¹.
Как рассказывается в «Сканда-пуране», чтобы яснее выра-
зить [их] значение, Он явил «Брахма-мимансу»³² в четырех
частях.

Те, кто недалек умом, высказывают следующие ложные
идеи: «Материальная деятельность — единственная цель че-
ловека, и лишь в этом [смысл] Вед; Вишну зависим от мате-
риальной деятельности; плоды ее, такие как жизнь на небесах,
вечны³³; живое существо и материальная природа действуют

²⁸ То есть легендарного мудреца Вьясы (Вьясадевы), отождествляемого
вайшнавами с Бадараяной, автором *сутр*. Традиция относит Вьясу к *авата-
рам* Кришны.

²⁹ В тексте: *dvāpare*. В третью из четырех эпох основного космического
цикла (*satya-yuga*, *treta-yuga*, *dvāpara-yuga* и *kali-yuga*). Согласно традиции,
мы живем в четвертую эпоху — Кали-югу, наиболее неблагоприятную из
всех.

³⁰ То есть Вьясы (*dvaipāyana* — «родившийся на острове»).

³¹ Об этом см.: *BhgP* 11.6.50–53. P. 183–186.

³² Другое название «Веданта-сутры» (*mīmāṃsā* — «вопрошание», «ис-
следование», «рефлексия»).

³³ Баладева подразумевает здесь мимансаков. Согласно мыслителям
этой школы, в допущении Бога нет необходимости, поскольку его существо-
вание не подтверждается достоверными источниками знания (*pramāṇa*): мы
видим, что люди появляются на свет от родителей, а не сотворяются Богом.
Хотя мир имеет части, нет оснований полагать, что он обязательно должен
иметь начало; к тому же у Бога не может быть никакой заинтересованности в
творении. Признание Бога как Творца неизбежно влечет за собой уход в бес-
конечность (*anavasthā*): кто-то должен был сотворить Его, и т. д. Также нет
оснований считать, что Бог как-то воздействует на результаты человеческих
поступков. Следовательно, у мира нет Творца, а Вишну подчинен *карме* (См.:
Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi, 1992
(1922). Vol. I. P. 398–399).

сами по себе³⁴, живое существо есть только отражение *Брахмана*, [или Сам *Брахман*], либо впавший в иллюзию, либо разделившийся на части³⁵; прекращение перерождений живого существа [возможно] лишь в том случае, если [оно] постигнет [свою] сущность [как сущность] *Брахмана*, которая есть одно лишь сознание»³⁶. Выставив здесь, [в комментарии к «Веданта-сутре»] все эти [взгляды] как взгляды оппонента, [и рассмотрев их, автор] устанавливает, что [Верховный Господь] Вишну независим, [что Он —] творец всего, [что Он] всеведущ, [что Он] является высшей целью и всем прочим для человека, а также источником *дхармы*, что сущность [Его] — Высшее Знание³⁷.

Далее, из *шрути*³⁸ явствует, что есть пять сущих: Верховный Господь, живое существо, материальная природа, время и деятельность³⁹. Из них [лишь] Верховный Господь [обладает] всеобъемлющим сознанием, тогда как сознание живого существа ограничено⁴⁰. [Тем не менее], оба вечны, [оба] наделены знанием и атрибутами, [оба] характеризуются самосознанием. Ведь нет [ничего] противоречивого в способ-

³⁴ Здесь, судя по всему, имеются в виду последователи ньяи и вайшешики, признающие Бога, но отводящие ему незначительную роль по отношению к миру (См.: Ч. 2. Гл. 1 исследования).

³⁵ В тексте: *pratibimbasya bhrāntasya vā brahmaṇa eva jīvatvam*. Согласно вайшнавским мыслителям, при полном отождествлении *Брахмана* с живым существом (*ātmā*), как этому учат последователи Шанкары, неизбежен вывод о том, что Он разделился или впал в иллюзию.

«Учение об образе и отражении» (*bimba-pratibimba-vāda*) — доктрина, которой придерживался ученик Шанкары Падмапада и его последователи. Согласно Падмападе, отражение идентично образу (См.: *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 242, 247*). Сторонником доктрины с таким же названием был и Мадхва; но у него идея образа и отражения получают совершенно другой смысл. Как пишет Б. Н. К. Шарма, по учению Мадхвы образ (*bimba*) поддерживает существование отражения (*pratibimba*), при этом оставаясь за пределами ему (*Sharma B. N. K. Philosophy... P. 29*).

³⁶ Здесь также характеризуются взгляды адвайтистов, полностью отождествляющих индивидуальное и высшее «я».

³⁷ В тексте: *Viṣṇor hi svāntarya-sarva-kartṛtva-sārvajñya-pumarthatvādi-dharmaka-vijñāna-svarūpatvam*. Эти характеристики выражают общевайшнавский взгляд на природу Бога (Ср.: Ч. 3. Гл. 2 исследования).

³⁸ То есть Упанишады.

³⁹ Данная схема разбирается во вступлении к Ч. 3 исследования.

⁴⁰ В тексте: *Teṣu vibhu-caitanyam īśvaro' nu-caitanyam tu jīvaḥ*.

ности знания познавать, как [нет ничего противоречивого] в способности света являть самого себя⁴¹.

Верховный Господь независим, Он — обладатель энергий, которые относятся к Его сущности⁴², Он входит в материю и творит мир, ниспосылая «знающим поле»⁴³ как чувственные удовольствия, так и конечное освобождение. Хотя и единый, [Он] являет [Себя] во множестве, неделимый, [Он] выступает как носитель [бесчисленных] свойств, становясь предметом знания для мудрых, сокрытый, [Он] открывается благодаря *бхакти*⁴⁴, самодостаточный в [Своем] блаженстве⁴⁵, [Он] дарует [живым существам] Свой изначальный облик, исполненный блаженства и чистого знания.

Живые существа, напротив, множественны, и их состояние различно. Их зависимость [от материальной природы возникает] из-за того, что они отвращены от Верховного Господа. Но вновь обратившись к Нему, они избавляются от двух видов обусловленности⁴⁶, скрывающих [от них] истинный

⁴¹ В тексте: *Jñānasyāpi jñātṛtvaṁ prakāśasya sva-prakāśakatva-va-aviruddham*. По учению адвайты, объектность (*dr̥ṣya*) подразумевает бессознательность (*jaḍatva*), что невозможно, поскольку бытие имеет природу сознания (*cid-eka-gūṇa*). Следовательно, *Брахман*, единственная реальность, не может быть объектом знания. Никакое знание реально не постигает свой субстрат, и любой объект, в том числе и собственное «я» познающего, есть противоречие и иллюзия. Согласно же теистической веданте, между сознанием и объектом нет противоречия. Знание есть обнаружение: свет (*prakāśa*) обнаруживает и себя и объект, и это присуще ему по природе, точно также так и знание. Если бы знание себя не постигало, то никакого знания вообще бы не было, и речения Упанишад, наподобие «я есмь *Брахман*» (*aḥaṁ brahmāsmi*), (*BrhUp* 1.4.10) были бы лишены смысла (*Sharma B. N. K. Philosophy*... P. 264–266).

⁴² В тексте: *Svarūpa-śaktimān*. Об этой важнейшей характеристике *Бхагавана* см.: Ч. 3. Гл. 2 исследования.

⁴³ В тексте: *Kṣetrajña*. Подразумевается живое существо, чей опыт ограничен собственным телом и внешними объектами чувств (См. также: *BhG* 13.1–4. P. 328–330).

⁴⁴ В тексте: *Bhakti-vyaṅga*. О *бхакти* как условии богопознания см.: Ч. 3. Гл. 3 исследования.

⁴⁵ В тексте: *Eka-gaṇa*.

⁴⁶ Здесь подразумеваются две функции *майи*, когда она выступает как «невежество» (*avidyā*): «покрывающая» (*āvaraṇātmikā*) и «выталкивающая» (*vikṣepātmikā*) (См. об этом: Ч. 3. Гл. 2 исследования).

облик [Господа] и Его качества; тогда Его облик и прочее⁴⁷ раскрываются [живым существам] непосредственно.

Материальная природа, которую называют также *тама-сом*, *майей* и прочими именами, и которая характеризуется равновесием *самтвы* и других [*гун*]⁴⁸, получает свою силу от [Бога], оплодотворяющего ее Своим взглядом⁴⁹, и становится матерью многообразных миров.

Время есть причина перехода будущего в прошедшее; [благодаря времени мы воспринимаем любые] действия как быстрые, медленные, синхронные, и так далее; оно движется циклами⁵⁰, длящимися от одной *кишаны* до одной *парардхи*⁵¹, будучи инструментальной причиной творения и уничтожения [вселенной]⁵². Время характеризуется как бессознательная субстанция.

Эти четыре — Верховный Господь и другие [три] сущих⁵³ — вечны. Что [подтверждается] в *шрути*: «[Всевышний] — вечный из вечных, сознающий из сознающих» [SvtUp 4.13]; [Материальная природа подобна] нерожденной бессмертной корове» [ChulUp 5]; «Это Сущее было вначале, о дорогой» [ChUp 6.2.1].

Живое существо, [материальная природа и время] подчинены Верховному Господу. Сказано в «Шветашватараупанишаде»: «Он — Тот, Кто создает мир и [целиком] его постигает, Он — причина Самого Себя, знающий, источник времени, наделенный [необычайными] качествами, Всеведущий. Он — Господь над материальной природой, а также над сознающими поле⁵⁴, Владыка *гун*, причина повторяющихся

⁴⁷ То есть Его атрибуты (*dharma*), имя (*nāma*), обитель (*dhāma*), игры (*līlā*) и спутники (*parīkara*).

⁴⁸ *Раджаса* и *тамаса* (См.: Ч.3. Гл.1 исследования).

⁴⁹ До начала творения материальная природа (*pradhāna*) абсолютно инертна и есть чистая потенциальность. О процессе творения по «Бхагавате» см.: Ч.3. Гл.2 исследования.

⁵⁰ В тексте: *Parivarttamānaḥ*.

⁵¹ *Kṣaṇa* — «мгновение», промежуток времени в 4/5 секунды; *parārdha* — слово, обозначающее 10 000 000 000 000 000, или просто наибольшее число; а также промежуток времени, равный пятидесяти «годам» Брахмы.

⁵² В тексте: *Pralaya-sarga-nimitta-bhūta*.

⁵³ Живое существо, материальная природа и время.

⁵⁴ См. выше в примечаниях.

рождений и освобождения, а также существования и обусловленности» [SvtUp 6.16].

Деятельность, определяемая как *адришта*⁵⁵ и так далее, также лишена сознания; она безначальна, [но в определенный срок] приходит к концу.

Поскольку последние четыре являются энергиями *Брахмана*, Он есть их единый источник⁵⁶, что согласуется с речениями [писаний] о «недвойственности»⁵⁷. Все эти предметы последовательно рассматриваются в четырех частях [«Веданта-сутры»], которые называются *адхьяями*. В «Шри Бхагавате», объясняющей смысл [«Веданта-сутры»]⁵⁸, сказано: «В [своем] уме, очищенном и должным образом сосредоточенном благодаря *бхакти-йоге*, [Вьясадева] узрел во всей полноте [Абсолютную] Личность, а также материальную энергию, основание которой — в Нем, и которой введено в иллюзию живое существо, обусловленное тремя *гунами* индивидуальное «я», [которое,] хотя и высшей [природы], мнит [о себе] не то, что есть на самом деле, и претерпевает последствия этого. [Однако] преданное служение [Господу], запредельному чувствам, непосредственно устраняет иллюзию. [Поэтому] мудрец [Вьяса] и создал ради невежественных людей писание, повествующее об истине» [BhgP 1.7.4–6]. А также: «Субстанция⁵⁹, деятельность, время и сохраняющий собственную природу индивид существ-

⁵⁵ *Adṛṣṭa* — «невидимое». Скрытый фактор, благодаря которому живое существо получает результаты прошлых действий (См.: Ч. 3. Гл. 2 исследования — критика Баладевой идеи *адришты* у мимансаков).

⁵⁶ В тексте: *Saturnām eṣāṁ brahma-śaktitvād ekaṁ śaktimad brahma*. Речь идет здесь о живом существе, материальной природе, времени и деятельности. Здесь Баладева расходится с Мадхвой, который отрицает энергийную природу двух первых. Мадхва понимает *шакти* гораздо более узко, главным образом как силу или способность, пребывающую в одушевленных и неодушевленных сущностях, из-за чего это понятие используется у него ограниченно (См.: *Sharma B. N. K. Philosophy...* P. 104–105. О понятии *шакти* в бенгальском вайшнавизме см.: Ч. 2. Гл. 2 исследования).

⁵⁷ С такими, как, например, речение «я есмь *Брахман*» (*aḥaṁ brahmāsmi*) (BrhUp 1.4.10).

⁵⁸ О «Бхагавата-пуране» как о «естественном комментарии» к «Веданта-сутре» см.: Ч. 1. Гл. 2 исследования.

⁵⁹ В тексте: *Dravya*. Здесь под этим термином подразумеваются «грубые» первоэлементы — земля (*bhūmi*), вода (*āpas*), огонь (*anala*), воздух (*vāyu*) и пространство (эфир) (*kha*) (См.: BhG 7.4. P. 197).

вуют, благодаря Его милости, и прекращают существовать, если Он [ими] пренебрегает» [BhgP 2.10.12].

То, что в ней⁶⁰ выражено значение [«Веданта-сутры», подтверждается и в [другом тексте] *смрити*, [где она охарактеризована как] «раскрывающая смысл “Брахма-сутр”» [GrdP].

В первой части [«Веданта-сутры» показано, что] согласие между собой всех Вед [состоит в том, что все они говорят] о *Брахмане*. Вторая часть [демонстрирует, что] ни одна из *шастр* не противоречит [в этом] другой. В третьей [описываются] методы достижения *Брахмана*. В четвертой — приносимые этими методами результаты.

Способен постичь⁶¹ [«Веданта-сутру»] тот, кто лишен материальных желаний, кто благодаря [исполнению] *дхармы* чист сердцем, кто стремится к общению со святыми, кто преисполнен веры, кто наряду с прочими [благими качествами]⁶² обрел умиротворенность. Под взаимосвязью [следует понимать здесь] связь означающего с означаемым⁶³. Предмет рассуждения [в «Веданта-сутре»] — преисполненный бытия, знания и блаженства Господь, Верховная Личность, безупречный обладатель бесчисленных непостижимых энергий и чистейших атрибутов⁶⁴. Целью [«Веданта-сутры»] является полное устранение несовершенств, предшествующее достижению непосредственной очевидности [Абсолютной Истины]⁶⁵, что будет ясно из дальнейшего.

⁶⁰ В «Бхагавате-пуране».

⁶¹ В тексте: *Adhikāṅī*. Это термин следует понимать также и в значении «достойн», «уполномочен».

⁶² Помимо веры (*śraddhā*), здесь подразумеваются умиротворенность (*śama*), владение собой (*dama*), отстраненность от мирского (*uragatī*), терпеливость (*titikṣā*). Баладева обсуждает эти качества в комментарии к *сутрам* 3.4.25–27 (GBh. P. 273–274). См. также: Веданта Сутра (Брахма Сутры) / Пер. Д. М. Пазогы. СПб., 1995. С. 16–17.

⁶³ В тексте: *Vācya-vācaka-bhāva*.

⁶⁴ В тексте: *Niravadyo viśuddhānanta-guṇa-guṇo' cintyānanta-śaktiḥ sac-cid-ānandaḥ puruṣottamaḥ*. Характеризуя предмет таким образом, Баладева показывает, что под *Брахманом* он подразумевает личностного Бога. Тем самым заранее задается определенный угол зрения, под которым следует рассматривать *сутры* и соответствующие речения Упанишад.

⁶⁵ Ср. приведенные здесь значения этих терминов (*viśaya* (*abhidheya*), *sambandha* и *prayojana*) с теми, которые дают Джива Госвами и Кришнадаса Кавираджа (См.: вступление к Ч. 3 исследования). Так, у Баладевы в «Ведан-

Поскольку [дискурс обязательно должен включать] тезис, [вопрос, выражающий] сомнение в его истинности, доводы оппонента, авторитетное мнение и подтверждение, каждая глава состоит из пяти подразделов⁶⁶. [Таким образом, каждая] глава есть умозаключение, предмет [которого] — достойное обсуждения высказывание⁶⁷. Хотя [обсуждаемому] здесь есть множество подтверждений, в силу его связи с предметами, [о которых говорится] в *шастрах* и так далее, [эти подтверждения] приводятся вкратце, поскольку если предмет [рассуждения] понят [верно, то связь с *шастрами*] проясняется сама собой⁶⁸.

[Глава первая: Вопросание о Брахмане]

А теперь в указанном порядке начинается обсуждение [первой] темы, [которая носит название] «вопросание о Брахмане».

[Сказано:] «Кто воистину безграничен (bhūmā), тот есть само блаженство, иного блаженства не существует; только Безграничному в действительности присуще блаженство, а потому лишь о Безграничном и нужно вопрошать» [ChUp 7.23.1]. [А также:] «Лишь [Высшее] “Я” есть то, на что следует взирать, о чем следует слушать и помышлять, на чем следует быть глубоко сосредоточенным, о Майтреи» [BrUp

та-сутре» предмет — Бог; у Дживы, который имеет дело с «Бхагаватой», — *бхакти*; у Баладевы цель — устранение несовершенств; у Дживы — достижение *премы*. Таким образом, для бенгальских мыслителей изучение «Веданта-сутры» — лишь пропедевтика, подготовка к изучению «Бхагаваты».

⁶⁶ В тексте: *Yasyām khalu viśaya-saṁśaya-pūrvapakṣa-siddhānta-saṅgati-bhedāt pañca nyāyāṅgāni bhavanti*. «Подтверждение» (saṅgati) — принцип, в соответствии с которым комментарий (в данном случае — комментарий к «Веданта-сутре») приводится в соответствие с контекстом всего корпуса *сутр* (śāstra-saṅgati), с контекстом части (adhyāya-saṅgati) и раздела (pāda-saṅgati) (См.: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana* / Edited with an English transl. and the comment. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chāndra Vasu. New Delhi, 1979 (1912). P. 4–5).

⁶⁷ В тексте: *Vicāra-yogya-vākyam*.

⁶⁸ Как уже указывалось, Баладева, следуя в этом по стопам Мадхвы, принимает предельно лаконичный стиль изложения и ограничивается самыми необходимыми, в его понимании, цитатами и ссылками.

2.4.5]. «То, на чем следует быть глубоко сосредоточенным»⁶⁹ означает здесь «то, о чем следует вопрошать».

Но тут [возникает] вопрос: А нужно ли стремиться к постижению *Брахмана* тому, кто изучил Веды и Дхарма-шастры? [Ведь сказано:] «Мы испили нектар *сомы* и стали бессмертными» [RV 8.18.3]. [А также:] «Воистину непреходящие плоды обретает благочестивый, соблюдающий обет *чатурмасы*»⁷⁰.

Основывающееся на этих [речениях] мнение оппонента⁷¹ таково: [изучившему Веды и Дхарма-шастры вопрошать о *Брахмане*] не нужно, ибо бессмертие и непреходящее блаженство достигается [лишь благодаря исполнению] *дхармы*.

Бхагаван Вьяса отвечает на это в самом начале [Своей] *шастры*, в первой *сутре*:

[*Сутра* 1.1.1]

Athāto brahma-jijñāsā

«Поэтому теперь [должно быть] стремление постичь *Брахмана*»⁷².

[«*Говинда-бхашья*»:] Слова «теперь» (*atha*) и «поэтому» (*ataḥ*) [употреблены] здесь, [соответственно], в значении непосредственности и причинности⁷³ по отношению к тому, о

⁶⁹ В тексте: *Nididhyāsītavya*.

⁷⁰ *Caturmāsyā* — «обет на четыре месяца», соблюдается в период дождей (вторая половина лета — первая половина осени).

⁷¹ Оппонентом здесь выступает последователь мимансы.

⁷² Эта и три последующие *сутры* традиционно считаются ключевыми. В первой *сутре* дается характеристика условий познания и познающего субъекта, во второй — предмета знания, в третьей — источника познания. Четвертая *сутра* обосновывает валидность источника познания.

⁷³ В тексте: *Apantaraṇa-hetu-bhāvaḥ*. Чтобы прояснить онтологическую ситуацию, выраженную в *сутре*, комментатор устанавливает значения слов. Есть *Брахман* — это данность. *Сутра* ставит эту данность в отношение к индивиду: нужно стремиться постичь *Брахмана*. Слова «теперь» и «поэтому» показывают, что у этого отношения есть основание и условие. Дальше эта схема, выявленная за счет семантического анализа, должна быть развернута и наполнена содержанием. С этого же начинают Шанкара, Рамануджа и другие комментаторы (См., например: *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A*

чем здесь речь. «Поэтому вопрошать о *Брахмане* нужно прямо теперь», — вот что здесь говорится. «Теперь» значит «непосредственно после того, как [человек,] в соответствии с правилами, изучил Веды и понял их смысл, [после того как он, живя по правилам своего] *ашрама*⁷⁴, обрел такие качества как правдивость и тому подобное⁷⁵, после того как он очистил свое существование и получил [в конечном счете] возможность общаться с теми, кто знает Истину». «Поэтому» означает «[поскольку] исполнение религиозных обрядов [ради возможности] наслаждаться⁷⁶ [приносит лишь] ограниченные преходящие результаты, тогда как [постижение] сущностной природы [Верховного] *Брахмана*, которого можно достичь благодаря знанию и который преисполнен нерушимого вечного счастья и бесчисленных качеств — всеведения и прочих⁷⁷, приносит непреходящее блаженство». [Другими словами,] смысл здесь такой: после того как [человек], благодаря вере в это, оставил религиозную деятельность, [которую он исполнял] ради удовольствий, ему следует устремиться к постижению [«Веданта-сутры»] в четырех частях.

[Оппонент:] Но ведь можно постичь *Брахмана*, [просто] изучая Веды, если благодаря такому изучению [будет достигнуто] полное понимание их смысла. Тогда, по мере того как [человек] оставляет [путь материальной деятельности] и переходит к поклонению [Всевышнему], углубляется [его] разум — для чего тогда [«Веданта-сутра»] в четырех частях?

Source Book... P. 154; *Yamunacharya M. Rāmanuja's Teachings in his own words*. Bombay, 1988. P. 133).

⁷⁴ Здесь имеются в виду четыре жизненных уклада (*āśrama*), подразумеваемых традиционным индуистским обществом: ученичество (*brahmacārya*), семейная жизнь (*gṛhasthāśrama*), отшельничество (*vanaprasthāśrama*) и монашество (*sannyāsa*).

⁷⁵ То есть, согласно «Гите», умиротворенность (*śama*), владение собой (*dama*), аскетизм (*tapas*), чистота (*śauca*), терпение (*kṣānti*) и правдивость (*ārjava*) (BhG 18.42. P. 457. См. также: BhG 13.8–12. P. 350; 16.1–3. P. 406–407).

⁷⁶ В тексте: *Kāmya-karmāṇi* — ритуалы, предназначенные для достижения блаженства в раю Индры (*svargādi-sādhana*), такие как, например, жертвоприношение *джьотиштома* (*jyotiṣṭoma*) (См.: VdntS 5.1. P. 77). Вопрос о том, необходимо или нет совершать такие ритуалы, обсуждается в комментариях к *сутрам* 3.3.61–62 (GBh. P. 260–261).

⁷⁷ Ср. эти характеристики с теми, которые даются во вступлении.

[Мы ответим:] Даже разум постигшего подлинный смысл [Вед] может колебаться из-за сомнений и ложных толкований. Но изучив ее⁷⁸, обладающую доказательной силой, он преодолевает и то и другое⁷⁹, утверждаясь в Высшем Знании — поэтому изучать [«Веданта-сутру»] необходимо. Смысл тут такой: Благодаря очищению сердца [исполнение обязанностей соответствующего] *ашрама* и благочестивая религиозная деятельность становятся составными элементами познания⁸⁰.

Вот что [сказано на этот счет] в «Брихадараньяка-упанишаде»: «*Брахманы* постигают Его (*Брахмана*) благодаря изучению Вед, принесению жертв, милостыне, подвижничеству и посту» [BrhUp 4.4.22].

В «Мундака-упанишаде» [говорится о] правдивости, аскетизме, о повторении гимнов и молитв: «То [Высшее] «Я» обретается благодаря правдивости, аскетизму, истинному знанию и неуклонному соблюдению обета целомудрия» [Mund Up 3.1.5].

Это и тому подобное [обсуждается] в *смрити*: «*Брахман* достигает совершенства лишь благодаря повторению гимнов и молитв, в этом нет сомнений. Исполняет [*брахман*] обряды или нет — [если он] дружелюбен [к живым существам, он достоин] называться *брахманом*» [ManuSmh 2.87].

Несомненно также, что знание обретают благодаря общению с теми, кто постиг Истину. [Это видно на примере] Нарады и прочих, которые, благодаря общению с Санаткумарой и другими⁸¹, [развили] желание постичь *Брахмана* и [удостоились] непосредственно узреть [Всевышнего]. Говорится в *смрити*: «Это знание [обретается] благодаря обращению [к учителю], вопрошанию [у него] и служению [ему]. Мудрые, видящие истину, наделят тебя знанием». [BhG 4.34].

Плоды благочестивых деяний, исполняемых ради [буду-

⁷⁸ «Веданта-сутру».

⁷⁹ Сомнение и ложные толкования.

⁸⁰ В тексте: *Āśrama-karmāṇi citta-śodhakatayā jñānāṅgāni bhavanti*. Вспомогательной роли деятельности по отношению к знанию посвящены комментарии к *сутрам* 3.4.1–18 (GBh. P. 264–271). См. также: Ч. 3. Гл. 2 исследования.

⁸¹ См. об этом: BhgP 1.6.5–36. P. 300–331.

щих] наслаждений, преходящи. В «Чхандогья-упанишаде» [сказано]: «Как в этом мире разрушается накопленное обычным трудом, так в следующем исчезает запас благочестивых поступков» [ChUp 8.1.6].

Брахмана достигают благодаря одному лишь знанию⁸². Об этом в «Мундака-упанишаде» [сказано]: «Обозрев миры, обретенные благодаря благочестивым деяниям, *брахман* обретает бесстрашие, [поскольку убеждается, что] несотворенное недостижимо [никакими] деяниями. Чтобы обрести то Высшее Знание, ему следует с поленьями в руках⁸³ приблизиться к духовному учителю, постигшему Веды и утвердившемуся в Истине» [MundUp 1.2.12].

[*Брахман*] вечен и полон блаженства⁸⁴. Об этом в «Тайттирия-упанишаде» [сказано]: «Безграничный *Брахман* есть Истина и Знание» [TttrUp 2.1.2]. А также: «[Он] постиг, что *Брахман* есть Блаженство» [TttrUp 3.6.1].

Вечность, знание и [блаженство — также Его] атрибуты. Об этом [узнаем] из [следующих] речений «Шветашватара-упанишады»: «В Ведах говорится, что энергии Всевышнего многообразны; деяния [Всевышнего, в которых проявляется Его] знание и могущество, присущи Ему по природе» [SvtUp 4.8]; «[Верховный Господь] — Друг и Прибежище каждого» [SvtUp 3.17]; «[Знают Его как] постигаемого любовью⁸⁵, как именуемого Бестелесным⁸⁶» [SvtUp 5.14].

⁸² В тексте: *Brahmaiva tu jñānaika-gamyam*. Здесь *Брахман* выступает не как личностный Бог, а как лишенный качественных характеристик высший Абсолютный принцип бытия (См.: Ч. 3. Гл. 2 исследования).

⁸³ В тексте: *Samit-rāṇiḥ*. С поленьями для жертвенного костра, т. е. для совершения обряда посвящения в ученики.

⁸⁴ Поскольку все ведантисты начинают с *Брахмана* как данности, засвидетельствованной в *шастрах*, Баладева не приводит здесь никаких рациональных доводов в пользу Его бытия; Шанкара же в комментарии к этой *сутре* приводит такие, например, аргументы: слово *brahman* образовано от глагольного корня *bṛh* — «быть великим», поэтому характеристики «абсолютная чистота» и др. должны принадлежать Ему («онтологический аргумент»). А также: каждый осознает собственное бытие. «Я», существование которого для нас очевидно, и есть *Брахман* (*Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 155*).

⁸⁵ В тексте: *Bhāva-grāhyam*.

⁸⁶ Подразумевается отсутствие материального тела и качеств (См. *сутры* 1.1.7–1.1 и комментарии к ним).

[Он] наделяет непреходящим блаженством [других]. Об этом сказано в «Гопала-тапани-упанишаде»: «Лишь мудрецы, что почитают Его, восседающего на троне [сердца], вечно пребывают в блаженстве, и никто другой» [GplUp 1.5].

Тщетность деяний благочестия, совершаемых ради материальных наслаждений, будет показана в Третьей [части]⁸⁷.

Таким образом, [можно сделать следующий вывод:] кто изучил Веды с их дополнениями⁸⁸ и полностью постиг их смысл, благодаря общению с теми, кто знает Истину; кто [способен] отличать вечное от преходящего и утратил влечение к последнему, тот, чтобы [яснее] распознавать вечное, приступает к [изучению «Веданта-сутры» в] четырех частях.

[Но было бы] неверно утверждать здесь, что [изучению «Веданта-сутры» непременно] должно предшествовать достижение совершенства в благочестивой деятельности, ведь у людей, которые [обладают таким совершенством, но] лишены общения со святыми, не заметно стремления постичь *Брахмана*. [Наоборот, это стремление] ясно видно у тех, кто не преуспел в благочестии, но удостоился святого общения и очистился, благодаря правдивости и прочим [благим качествам]⁸⁹. Также] нельзя сказать, что [человек должен стремиться к постижению *Брахмана* лишь] после того, как обрел четыре совершенства⁹⁰, а также способность отличать вечное от преходящего, и тому подобное. [Напротив, вопрошать о *Брахмане* следует] прежде [этого], поскольку [четыре совершенства и способность отличать вечное от преходяще-

⁸⁷ В комментарии к *сутрам* 3.4.1–1 (GBh. P. 264–271).

⁸⁸ Здесь подразумеваются Веданги (Vedāṅga), «Члены Вед», литература в жанре *сутр*, не причисляемая к *шрути*: Веданги охватывают шесть дисциплин: ритуал (kalpa), фонетику (śikṣā), грамматику (vyākaraṇa), этимологию (nirukta), просодию (chandas) и астрономию (jyotiḥ) (См.: Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 188–189).

⁸⁹ См. выше.

⁹⁰ Здесь подразумеваются способность отличать вечное от преходящего (nityānitya-vastu-viveka), отрешенность от стремления наслаждаться плодами деяний как в этом, так и в ином мире (ihamātrārtha-phala-bhoga-virāga), шесть добродетелей (см. примечания к вступлению), а также стремление к освобождению (mumukṣāiva) (См.: Веданта Сутра. С. 16–17).

го] достигаются с трудом и лишь в результате обучения у святых праведников⁹¹.

Те, что обрели знание [о *Брахмане*] и следуют наставлениям духовного учителя, делятся на три вида — *саништха*, [*париништхита* и *нирапекша*]⁹². *Саништхой* [называют] того, кто с верой исполняет свои религиозные обязанности; *париништхитой* — того, кто делает это с желанием принести благо людям, *нирапекшей* — того, кто полностью поглощен медитацией. Все они, постигшие науку о Высшем, приходят к Верховному *Брахману*, следуя своей природе, что станет ясно из дальнейшего⁹³.

[Оппонент: Но ведь сказано:] «Ведь эти два слова — [священный слог] om̐ и atha, изшедшие некогда из уст Брахмы, — оба [используются как] слова благословения».

Таким образом, в соответствии со *смрити*, atha — это [не «теперь», а] слово, выражающее благословение. Мудрецы используют его в начале *шастр*, чтобы устранить препятствия [на своем на пути].

[На это мы ответим:] Но это ведь не так, поскольку Верховный Господь не боится [никаких] препятствий. О том, что Он — [Сам] Верховный Господь⁹⁴, [сказано] в *смрити*: «Знай, что Кришна Двайпаяна — Господь Нараяна».

Вместе с тем, поскольку [слово atha], наподобие звука раковины, по природе своей благоприятно, оно может быть использовано [также и в качестве слова благословения]; это привлекает простой народ.

А потому, такой человек⁹⁵ после всего этого⁹⁶ должен вопрошать о *Брахмане*.

⁹¹ Эта позиция связана с представлением о *бхакти* как наиболее «легком» пути совершенствования (См.: Ч. 3. Гл. 3 исследования).

⁹² *Saṇiṣṭha* — «наделенный верой»; *pariṇiṣṭhita* — «искушенный», «постигший [предмет] во всех отношениях»; *nirapekṣa* — «независимый», «свободный от желаний».

⁹³ Имеются в виду комментарии к *сутрам* 3.4.31–37 (GBh. P. 275–279).

⁹⁴ Подразумевается Вьяса, отождествляемый с Бадараяной, автором *сутр* (См. примечание 28 к данному приложению).

⁹⁵ Тот, чье сердце очищено благодаря общению с праведниками.

⁹⁶ После того, как он изучил все Веды и постиг их смысл.

[Глава вторая: Характеристика *Брахмана*]

[Оппонент⁹⁷.] Ранее⁹⁸ по отношению к индивидуальному живому существу⁹⁹ было употреблено слово «бесконечный» (*bhūmā*). Не относится ли [к живому существу] также и слово *Брахман* (*brahma*)? Ведь точно известно, что оно именуется *праной*¹⁰⁰, и что на него указывается [там, где говорится, почему] «муж дорог» и «жена дорога»¹⁰¹, и так далее; кроме того, в обыденной речи слово *brahma* может иметь множество значений, [например, оно может означать] «большой», «представитель касты [*брахманов*]», «Восседающий на лотосе»¹⁰² [и тому подобное].

[Наш ответ:] Постараемся устранить это заблуждение. В «Тайттирия-упанишаде» читаем: «Поистине, Бхригу, сын Варуны, приблизился к своему отцу Варуне [и сказал]: О господин, поведай мне о *Брахмане*...» И далее: «Откуда происходят эти живые существа, благодаря чему они произошли на свет, благодаря чему живут, во что входят, [когда умирают,] — это и есть *Брахман*, постарайся это понять» [TttrUp 3.1.1].

⁹⁷ Здесь в данной роли выступает последователь адвайты.

⁹⁸ Здесь имеется в виду следующее речение «Чхандогья-упанишады»: «Поистине, бесконечное — счастье. Нет счастья в малом, лишь бесконечное — счастье. Но следует стремиться к постижению именно бесконечного». — «Почтенный, я стремлюсь к постижению бесконечного» (ChUp 7.23.1. Цит. по: Упанишады. С. [359]).

⁹⁹ Оппонент заключает так из контекста цитируемой Седьмой части «Чхандогья-упанишады».

¹⁰⁰ Подразумевается ChUp 7.15.1–4 (См. также *сутры* 1.1.23, 1.1.28–31 и комментарии к ним).

¹⁰¹ Подразумевается следующий фрагмент «Брихадараньяка-упанишады»: «Яджнявалкья сказал: “Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг. Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена. Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, но ради Атмана дороги сыновья. Поистине, не ради богатства дорого богатство, но ради Атмана дорого богатство... Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять, о Майтрейи! Поистине, благодаря видению и слышанию Атмана, благодаря мысли о нем и познанию его, все становится известно» (BrhUp 2.4.5. Цит. по: Упанишады. С. [91]. Этот же фрагмент почти точно повторен в BrhUp 4.5.6).

¹⁰² В тексте: *Kamalāsana*. Имеется в виду Брахма.

Но здесь [возникает] вопрос: *Брахман*, о котором следует вопрошать, — это обычное живое существо или Верховный Господь?

[Оппонент: говорится в «Тайттирия-упанишаде»] «Если [человек] понимает, что познание есть *Брахман*, [если он] не отвращается от этого, [ему удастся], оставив [находящийся] в теле источник греха, достичь исполнения всех желаний» [TitrUp 2.5].

Таким образом, поскольку здесь сказано, что [познание, свойственное живому существу,] обладает природой *Брахмана*, и [что именно познание] есть то, на что следует медитировать, и тому подобное, [*Брахман* — это обычное] живое существо. [*Брахман* и] обычное живое существо [суть одно] также и потому, что [живое существо] вследствие *адришты*¹⁰³ способно стать причиной возникновения мира.

Ответом на это [послужит следующая *сутра*, в которой] дается характеристика [того самого] *Брахмана*, к постижению которого нужно стремиться:

[*Сутра* 1.1.] 2

Janmādy asya yataḥ

«[*Брахман* есть] то, откуда [всего] этого рождение и тому подобное»¹⁰⁴.

[«*Говинда-бхашья*»: Композита] «рождения и прочего» (*janma-ādi*) относится к [роду] *bahu-vrīhi* [и виду] *tad-guṇa-*

¹⁰³ Согласно оппоненту, иллюзорное восприятие мира возникает в индивидуальном сознании как результат прежних поступков, который приходит благодаря *адриште*.

¹⁰⁴ Все крупнейшие комментаторы толкуют эту *сутру* примерно в одном духе, но Шанкара, помимо всего прочего, утверждает, что *Брахман*, лишенный атрибутов (*nirguṇa*) и положительных характеристик (*nirviśeṣa*), не есть подлинный предмет *сутры*, и что в действительности здесь охарактеризован мирской уровень (*vyavahārika*) представлений о Высшем. Эта позиция Шанкары подвергается критике со стороны Рамануджи и др. Так, Рамануджа указывает, что если бы *Брахман* не был предметом знания из-за того, что лишен характеристик, это противоречило бы предыдущей *сутре*, где сказано, что следует стремиться Его постичь (*ye tu nirviśeṣam vastu jijñāsyam iti vadanti tan-mate brahma-jijñāsā janmādyasya yata ity asaṅgata syāt*) (*Karmakar R. D. Comparison of the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Keśavakaśmirin and Vāllabha on some crucial sūtras*. Poona, 1920. P. 2).

saṁvijñāna¹⁰⁵. Следует понимать ее [в значении] «возникновение, существование, разрушение и тому подобное». Слово «этого» (asya) [означает] «состоящей из четырнадцати миров вселенной, непостижимой для обычного живого существа, поразительным образом устроенной, места, где [проявляются] результаты многообразной кармы бесчисленных [живых существ,] действующих и испытывающих воздействие¹⁰⁶, — от Виринчи¹⁰⁷ до неподвижных [растений]»; слово yataḥ («откуда») [означает] «из другого», а именно, «из наделенного непостижимыми энергиями [Верховного Господа,] который Сам выступает и как Создатель, и как материальная причина¹⁰⁸, откуда порождение и прочее»; это и есть тот самый *Брахман*, о котором следует вопрошать — такой здесь смысл¹⁰⁹.

В силу того, что слова bhūta и ātmā в прямом значении указывают на свойство всепроникания¹¹⁰, [они относятся] к Верховному Господу. Но тогда несомненно, что к Нему же относится и слово brahma, поскольку [это слово], как это будет показано в «Главе о Безграничном» и в «Главе о порядке

¹⁰⁵ Bahu-vrīhi («тот, у кого много риса») — род сложных слов (samāsa), которые выступают в значении определения к выраженному или подразумеваемому существительному и которые обычно переводятся определительным придаточным предложением (который... тот, у кого... и т. д.). Tad-guṇa-saṁvijñāna («тот, у кого эти характеристики общеизвестны») — вид bahu-vrīhi, у которого на конце стоит слово ādi («начиная с...»), указывающее на то, что здесь опущены слова, которые должны быть известны читателю. Композиты этого вида при переводе получают вид «такой-то и прочие», «то-то и так далее».

¹⁰⁶ В тексте: Kartṛ-bhokṛ-yuktasya.

¹⁰⁷ Брахмы.

¹⁰⁸ Здесь также видно расхождение с Мадхвой, согласно которому Бог не может выступать материальной причиной мира.

¹⁰⁹ Шанкара в комментарии к этой *сутре* замечает, что, поскольку *Брахман* — не объект чувств, мы Его не воспринимаем, и установить путем умозаключения, создан ли мир *Брахманом* или кем-то еще, невозможно. Поэтому смысл *сутры* скорее в том, чтобы указать на священный текст как на единственный источник знания о *Брахмане* (Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 156).

¹¹⁰ То есть, поскольку bhūta, как мы знаем, означает «безграничный», а слово ātmā произведено от глагольного корня ап, который, согласно Панини, используется в значении «дыхания» (prāṇape) (PnDhP 1.66. P. 67), и, следовательно, связан с «жизненным воздухом», проникающим все тело.

высказываний»¹¹¹, обозначает нечто, обладающее неограниченным числом всепревосходных качеств. Как сказано в *шрути*: «Тот, из Кого [проявляется все сущее], называется *Брахманом*, у которого поистине множество качеств».

Таким образом, это [значение] — основное. Но [слово *brahma*] может означать] и нечто другое, если [это другое] наделено частью Его (*Брахмана*) свойств, подобно [слову] «царь»¹¹², и так далее.

Поистине только Он, океан любви к тем, кто нашел [у Него] прибежище, должен служить предметом вопрошания для подверженных тройственным страданиям¹¹³ живых существ, чтобы они могли достичь высшей цели. А потому именно к постижению Верховной Личности¹¹⁴, именуемой Высшим *Брахманом*, и следует стремиться тем, кто обусловлен своими прошлыми деяниями. Здесь нельзя сказать, что качества [Всевышнего] являются по отношению [к Нему] привходящими, ибо они по сути [своей] принадлежат природе *Брахмана*¹¹⁵.

Слова «стремление постичь» (*jijñāsā*) [означает] «стремление к знанию». Знание же [может быть] двух видов: непосредственное — внечувственное (*parokṣa*) и опосредованное — чувственное или выводное (*aparokṣa*)¹¹⁶. В *шрути* [ска-

¹¹¹ В тексте: *Bhumādhikāraṇe vākyānvayādhikāraṇe sa*. То есть в *сутрах* 1.3.7–9 (GBh. P. 42–44) и 1.4.18–22 (GBh. P. 73–77). Приведем ключевые *сутры* этих глав. *Сутра* 1.3.8: «Безграничный [есть *Брахман*], поскольку [о Нем] говорится как о том, кто выше [даже] обладающего величайшим блаженством» (*bhūmā samprasādād adhy upadeśāt*). Здесь подразумеваются ChUp 8.3.4 и 8.12.3. *Сутра* 1.4.19: «[Это *Брахман*], поскольку [только такое значение] делает высказывания связными» (*vakyānvayāt*). Подразумевается BrhUp 4.5.1–15.

¹¹² Слово «царь» может относиться и к подданным царя — в том смысле, что каждый из них может быть уполномочен им на что-то, тем самым разделив царскую власть.

¹¹³ Страданиям от самого себя (*adhyātmika*), от других таких же существ (*adhibhautika*), а также от судьбы или от высших сил (*adhidaivika*).

¹¹⁴ В тексте: *Puruṣottamaḥ*.

¹¹⁵ То есть неверно, что *Брахман* лишен характеристик, как считает Шанкара.

¹¹⁶ В тексте, соответственно, *parokṣa* и *aparokṣa* (См.: Ч. 3. Гл. 1 исследования).

зано]: «Узнав [о Господе], пусть постигнет [Его] непосредственно» [BrhUp 4.4.2].

Здесь второе [обозначает] кульминацию, тогда как первое — лишь [ведущие к ней] врата; это будет прояснено в дальнейшем.

[Оппонентом было процитировано из *шрути:*] «[Если человек знает, что] постижение есть *Брахман...*»¹¹⁷. В этом и других [подобных высказываниях] имеется в виду постижение живым существом своей собственной природы, играющее в этом¹¹⁸ лишь вспомогательную роль; здесь вовсе не подразумевается их тождественность, поскольку инаковость обычного живого существа по отношению к *Брахману* установлена: недвусмысленное указание на [их] различие равным образом [присутствует] в следующих *сутрах*: «[В речении “...Истина и Знание”... [TitrUp 2.1.2] подразумевается лишь *Брахман*, и] никто иной, поскольку [противоположное утверждение] лишено смысла»¹¹⁹; «[Живое существо не есть *Брахман*,] поскольку [в Упанишадах] утверждается, что [они] различны»¹²⁰; «[Живое существо не есть вместилище неба и т. д.,] поскольку [в *шастрах*] указывается на различие [между ним и *Брахманом*]»¹²¹; «[Живое существо не есть вместилище неба и т. д.,] поскольку сказано, что [вместилище неба] достигается освобождением»¹²²; «[Слово] *ākāṣa* [относится к *Брахману*] вследствие наставлений [*шастр*] о том, что [оно] означает нечто иное, чем [обычное существо], а также по другим [причинам]»¹²³. Как будет следовать из [дальнейших] разъяснений, их различие [сохраняется даже] по достижении [индивидуальным живым существом] освобождения.

«[1] Вступление и завершение, [2] повтор, [3] новизна,

¹¹⁷ См. вступление к данной главе.

¹¹⁸ В постижении *Брахмана*.

¹¹⁹ В тексте: *Netaro' nuparatteḥ* — *сутра* 1.1.16 (См. дальше в тексте).

¹²⁰ В тексте: *Bheda-vyapadeśāt* — *сутра* 1.1.17 (См. дальше в тексте).

¹²¹ В тексте: *Bheda-vyapadeśāt* — *сутра* 1.3.5 (GBh. P. 41). Подразумевается MundUp 2.2.5.

¹²² В тексте: *Muktapaśṛpa-vyapadeśāt* — *сутра* 1.3.2 (GBh. P. 41). Подразумевается MundUp 3.1.3.

¹²³ В тексте: *Ākāśo'rthāntaratvādi-vyapadeśāt* — *сутра* 1.3.41 (GBh. P. 60). Подразумевается ChUp 8.14.1.

[4] цель или результат, [5] объяснение смысла, [6] обоснование или подтверждение — таковы значимые элементы [текста], по которым можно определить [его] смысл»¹²⁴.

Эти [рекомендуемые] в *смрити* шесть значимых элементов, являющиеся ориентирами, [по которым определяют] смысл *шастр*, ясно указывают на дуальность¹²⁵ [существующую между Верховным Господом и живым существом]. Именно об этом [говорится в стихах 6-м и 7-м] «Шветашватараупанишады»¹²⁶, где вступлением служат [слова] «Две птицы» (*dvā suparṇā*). Завершающая часть [начинается со слов] «другого... Господа» (*anyam īśam*); повтор [— слово «другой» (*anyaḥ*) обнаруживается в словосочетаниях] «из них... другая не ест» (*tayor anyo' paśnan*) и «другого... Господа» (*anyam īśam*). Новизна [здесь] в том, что без *шастр* не постичь существования Верховного Господа и связанного с Ним [индивидуального живого существа как] раздельных. Цель — в том, что «скорбь уходит» (*vīta-śokaḥ*) и тому подобное. Значение раскрывается [в словах] «величие» (*mahimānam*). Подтверждение [же мы обнаруживаем в словах] «другая... не ест» (*anyo' paśnan*). Подобным способом [можно обнаружить,] что и в других местах [*шастр*] утверждается совершенно то же самое¹²⁷.

¹²⁴ Объяснение этой схемы см.: Ч. 1. Гл. 4 исследования.

¹²⁵ В тексте: *Dvaita*. Мы не переводим этот термин как «двойственность» или «дуализм», чтобы исключить такие значения как «двусмысленность», «противоречивость», а также «двуначалие», и т. д., поскольку в школах теистической веданты он использовался скорее для обозначения коррелятивности, соотносительной связи. Против значения «дуализм» возражает и Б. Н. К. Шарма: по его мнению, в индийской мысли этим термином может обозначаться только доктрина санкхьи, которая учит о двух независимых началах (См.: *Sharma B. N. K. A history...* P. 2).

¹²⁶ Приведем целиком этот фрагмент: «Две птицы, [два] неразлучных друга, сидят на одном древе; одна из них ест сладкий плод, другая не ест и [только] смотрит. На том же древе человек, поглощенный [беспокойством из-за того, что пытается наслаждаться плодами древа], скорбит, поскольку обессилен и сбит с толку. Когда же он лицезреет [находящегося там] другого — возлюбленного Господа, и Его величие, [его] скорбь уходит» (*Dvā suparṇā sayujā sakṛdā samānam vṛkṣam pariśvasjāte / Tayor anyah pippalam svādv atty apaśnann anyo' bhicākaśiti // Samane vṛkṣe puruṣo nimagno' niśayā śocati muhyamānaḥ / Tuṣṭam yadā paśyaty anyam īśam asya mahimānam iti vīta-śokaḥ //*) (*SvtUp* 4.6–7. Цит. по: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana*. P. 14).

¹²⁷ То есть что там также говорится о различии между Богом и обычным живым существом.

[Оппонент:] Но ведь если целью *шастр* является [раскрытие] нового, неизвестного [прежде] смысла, в чем и состоит их польза, то не означает ли это, что в действительности их предмет — недвойственность? К тому же, дуальность не может быть предметом [*шастр*] в силу [своей] двусмысленности и общеизвестности¹²⁸.

Даже если нам возразят так, [мы ответим], что это неверно, поскольку в «Шветашватара-упанишаде» сказано о том, каков результат этого¹²⁹: «Осознав, что сам он отличен от Того, кто [его] направляет; любимый Им, он достигает бессмертия» [SvtUp 1.6]. [Это неверно] также и потому, что [дуальность Всевышнего и живого существа,] вовсе не общеизвестна: суть [ее] в том, что [они,] будучи разделены из-за обладания противоположными атрибутами, соотносительно взаимосвязаны¹³⁰. [Идея] же недвойственности бесплодна, и «не общеизвестна» [она] лишь в силу своей неприемлемости, а также из-за того, что подразумевает не-сущее, [нечто] вроде «рогов кролика»¹³¹. Обнаруживаемые же в некоторых местах [Упанишад и других *шастр*] речения, которые воспринимаются как [аргументы в пользу] недвойственности¹³², будут приведены автором [данной] *шастры*¹³³ далее¹³⁴, [где будет показано, что эти речения в действительности указывают на то, что Верховный Господь] всепроникающ, что все сущее зависит только от Него, и тому подобное. Наставления же на основе очевидности *шастр*, подобные [наставлениям] Вамadeвы, [будут приведены] ниже¹³⁵.

¹²⁸ В тексте: *Vaikalyāj jñātavāc sa dvaitam na tad-gocarah.*

¹²⁹ То есть знания о различии между живым существом и Богом.

¹³⁰ В тексте: *Viruddha-dharmāvacchinna-pratīyogikatayā loke tasyājñānatvāc sa.* Здесь Баладева приближается к формулировкам Мадхвы (См.: *Sharma B. N. K. A history... P. 1–3*).

¹³¹ В тексте: *Śaśa-śṃga-vat.* Наряду с «небесным цветком» (*kha-puṣpa*), распространенный пример, показывающий абсолютную невозможность чего-либо.

¹³² Подразумеваются *BrhUp* 1.4.10, *VsnP* 1.9.69 и *BhG* 11.40, которые приводятся в комментариях к *сутре* 1.1.30.

¹³³ «Веданта-сутры».

¹³⁴ В комментариях к *сутре* 1.1.30.

¹³⁵ Там же.

[Глава третья: Всевышний постигается на основе *шастр*]

А теперь речь пойдет о следующем: поскольку Верховная Личность, которая является причиной возникновения, [поддержания и разрушения мира], не относится к предметам рассудочного знания, [к Ней] неприменимо никакое умоzakлючение. [Бога постичь можно] только на основе Веданты¹³⁶.

[Сказано] в «Гопала-тапани-упанишаде»: «Пред Тем, Чей облик исполнен Бытия, Знания и Блаженства, Кто избавляет от страданий, Кто постигается на основе *веданты* — пред Кришной, Высшим Учителем, свидетелем [всех наших] помыслов — склонимся в почтении». В «Брихадараньяка-упанишаде» читаем: «Вопрошаю тебя о той [Верховной] Личности, [о которой учат] Упанишады»¹³⁷ [BrhUp 3.9.26].

¹³⁶ Упанишад. Выше, в примечаниях к предыдущей *сутре*, мы привели доводы Шанкары, согласно которым *Брахман* как причина мира не может быть предметом выводного знания. Рамануджа в комментарии к данной *сутре* обосновывает это так: *Брахман* не может быть объектом восприятия. Мы воспринимаем объекты внешними и внутренними (*tanpas*) органами чувств. Возможность и того и другого зависит от наличия объектов вне нас. Даже предмет йогической медитации — это нечто, уже воспринятое ранее. Следовательно, поскольку *Брахман* не дан как объект чувствам, Он не постигается благодаря восприятию. Логический вывод здесь также неприменим: поскольку *Брахман* не воспринимается, Он не может выступать в качестве посылки. Есть две аналогии, которые часто приводятся в подтверждение того, что *Брахман* — причина мира: 1) как у тела есть душа, так и у движущейся материи должен быть одушевленный принцип; 2) как у глиняного горшка есть изготовитель, так и у мира должен быть тот, кто его произвел. Рамануджа отклоняет первую аналогию: душа не производит тело, которое одушевляет, и не полностью поддерживает его; разные части тела могут поддерживаться другими силами. Кроме того, мир не подобен телу: живые существа дышат и т. д., но в мире в целом мы такого не замечаем. Вторая аналогия также не годится: ничто не мешает нам сказать, что мир сотворен не Богом, а обычными живыми существами. Если скажут, что живые существа не знают всех причин, действующих в мире, то можно ответить, что и горшечник не знает всех причин, когда лепит горшок. К тому же по опыту мы знаем, что произведены бывают только вещи наподобие горшка, но не горы и моря; поэтому нет оснований утверждать, что все это обязательно должно иметь разумного творца. Следовательно, рационально доказывать, что *Брахман* необходимо является причиной мира, невозможно; а потому единственный источник знания о Боге как о причине мира — *шастры* (См.: *Kumarappa, Bharatan. The hindu conception of the deity as culminating in Rāmānuja. London, 1934. P. 151–156*).

¹³⁷ В тексте: *Aupaniṣadam puruṣam*.

Здесь [возникает] вопрос: [действительно ли Господь] Хари, объект поклонения, познается [только] на основе Упанишад, или же [можно постичь Его также] с помощью логического вывода?

[Оппонент:] Гаутама и прочие¹³⁸ [уверены в последнем. В подтверждение они приводят речение:] «[Всевышнего] следует постигать рассудком»¹³⁹ [BrhUp 4.5.6].

[На это мы скажем: Верховный Господь] познается на основе *шрути*, а также с помощью логики в согласии [с *шрути*]¹⁴⁰, что следует [из следующей *сутры*]:

[*Сутра* 1.1.] 3

Śāstra-yoniitvāt

«[Логика неприменима к постижению Всевышнего], поскольку источник [знания о Нем] — писания».

[«Говинда-бхашья»: В эту *сутру*] следует подставить [частицу] «не» (на) из [*сутры* 1.1.5]: «Поскольку видно [из Вед, что о *Брахмане* говорится много и подробно,] неверно, что [Он] не выразим словами».

[Всевышний] не может быть предметом логического вывода. Почему? На это указывает [слово] «писание» (*śāstra*). Смысл тут такой: поскольку [из *шрути*] явствует, что следует постигать [Всевышнего] на основе Упанишад, «источником» (yoniḥ), или причиной знания истины о Нем являются *шастры*, [а именно] Упанишады. Иначе именование *Брахмана* «[Тем,] о котором [учат] Упанишады» противоречило бы [данной *сутре*]. Что же касается [приводимого последователями Гаутама речения] «[Всевышнего] следует постигать рассудком», то настоящий смысл его такой: [Всевышний] постигается с помощью собственных умозаключений, приведенных в согласие с *шастрами*¹⁴¹. Как сказано в *смирिति*:

¹³⁸ То есть мыслители школ ньяя и вайшешика.

¹³⁹ В такте: Mantavyaḥ.

¹⁴⁰ В тексте: Śrutyā cābhyupagamād anumānena.

¹⁴¹ Баладева подразумевает умозрения, предметом которых могут быть либо сами *шастры*, либо рассуждения строго на их основе.

«Желаемый смысл здесь (в *шастрах*) должен быть [найден путем] устранения противоречий между предыдущим и последующим. То что приводит к этому и подобным [выводам] и есть умозаключение; бесплодные же умозрения следует отбросить» [MBh]. И так далее.

Необходимость отбросить бесплодные умозрения¹⁴², [наподобие умозрений] Гаутама и прочих, подкрепляется [словами *сутры* 2.1.11:] «Поскольку логический вывод не имеет основания...»¹⁴³. Поэтому, узнав о [Всевышнем] из Веданты, следует постичь [Его] с помощью медитации. О том, что это¹⁴⁴ и есть подлинное средство познания, свободное от недостатков, говорится в *сутре* [2.1.27]: «Поскольку [Он] постигается из слов *шрути*»¹⁴⁵.

Таким образом, на основании воспринятого из *шастр* [знания] о том, что облик [Господа] Хари тождествен Ему Самому, что Он — Тот, кто знает всех знающих¹⁴⁶, что Он обладает атрибутами, неотъемлемо присущими Его природе, что Он, являясь создателем мира, не претерпевает [никаких] изменений, и тому подобное, обосновывается [необходимость] поклонения Ему.

На это [оппонент]¹⁴⁷ возражает: но ведь отнюдь не все речения Веданты пригодны для практического использования; [многие из них] лишены смысла, поскольку сообщают уже известные сведения, [как например,] речения «На земле семь континентов», и тому подобные. Практическая польза [в действительности] видна [лишь] в тех речениях, которые в форме побуждения [к чему-то] или отвращения [от чего-то], наделяют [человека] знанием о том, что должно быть достигнуто, и тем самым [что-либо ему] предпи-

¹⁴² В тексте: Śuṣka-tarka.

¹⁴³ Целиком *сутра* звучит так: «Если [скажут:] “Поскольку логический вывод не имеет основания, можно вывести противоположное заключение”, [мы ответим: “Нет,] ведь так получается, что не существует освобождения”» (tarkāpratiṣṭhānād apy anyathānumeyam iti ced evam apy anirmokṣa-prasaṅgaḥ).

¹⁴⁴ То есть *шастры*.

¹⁴⁵ В тексте: Śrutes tu śabda-mūlatvāt.

¹⁴⁶ В тексте: Anubhūter anubhaviṭṭvam.

¹⁴⁷ Подразумевается оппонент-мимансак.

сывают¹⁴⁸. Таковы, [например, высказывания] обыденной [речи] «кто хочет богатства, пусть пойдет к царю» или «у кого плохое пищеварение, пусть не пьет воды [за едой]», а также [речения] Вед: «желающий на небеса да принесет жертву» или «[никто] да не пьет вина». Нет пользы в словах, которые ни к чему не побуждают. [Побуждение же] это понимается как [указание] действовать или бездействовать, стремиться к чему-то или приносить что-то в жертву, принимать или отвергать. Но *Брахман* — [уже] существующая данность¹⁴⁹. [Поэтому] в речениях, которые сообщают об этом, в таких, [например,] как «Безграничный [*Брахман*] есть Истина и Знание...» [TitrUp 2.1.2], нет пользы из-за отсутствия в них [побуждения к чему-либо из вышеизложенного]. Если кто-нибудь пожелает извлечь пользу из такого [речения], пусть соединит его с побудительным речением [дабы получилось одно] высказывание, а затем произнесет все вместе¹⁵⁰. Поэтому все высказывания, относящиеся к жертвоприношению, [включая] божество, [которому приносится жертва] и жертвователя, полезны [лишь в том случае], когда благодаря им осуществляется [жертвоприношение]. Джаймини¹⁵¹ говорит: «В силу того, что целью Вед является действие, [речения,] лишённые таковой цели, бессмысленны и потому зовутся преходящими. Веды имеют целью деятельность живых существ, поскольку они [живые существа] устремлены к [этой] цели» [MmsS 1.2.1].

¹⁴⁸ Согласно учению мимансы, источником *дхармы*, деятельности, приносящей добрые результаты, служат *видхи* (vidhi), высказывания, предписывающие действие. *Видхи* делятся на 1) предписывающие специальное одноразовое действие, которое доселе не совершалось (apūrva-vidhi); 2) предписывающие уже известные действия, которые исключают противоположные действия и требуют регулярного исполнения (niyama-vidhi); 3) предписывающие действия, известные и раньше, но допускающее альтернативу (parisaṅkhyā-vidhi). Все остальные высказывания либо должны считаться просто приложением к *видхи* (artha-vāda), либо должны быть отвергнуты (См.: *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. I. P. 404–405*).

¹⁴⁹ В тексте: *Brahma khalu pariniṣpannaṁ vastu*.

¹⁵⁰ То есть это просто *артха-вада*, имеющая пользу только в сочетании с *видхи* (См. выше).

¹⁵¹ Основатель школы миманса, автор «Миманса-сутры».

[Но мы ответим:] Не следует заблуждаться на этот счет. Хотя [Упанишад] и не сообщают о том, что нужно делать и от чего нужно отказываться, их речения [следует считать источником] знания о том, где сокрыто [истинное] богатство, поскольку они сообщают о существовании *Брахмана*, что само по себе есть высшая цель для человека. Как [в случае с тем,] кто, получив из достоверного источника сообщение: «В твоём доме спрятано сокровище», находит его, так [и здесь. Если человек узнает из слов Упанишад]: «Существует единственная цель человеческой [жизни] — *Брахман*, Чей образ преисполнен знания и непреходящего блаженства, безупречный друг каждого, отдающий [каждому] Себя Самого, частью [которого] являюсь также и я»¹⁵², [то эти слова] отнюдь не лишены содержания, поскольку убеждают [человека] в истинности того, [о чем в них идет речь]. Результатом таких высказываний, [как, например,] «у тебя родился сын» или «это не змея, а веревка», и прочих, направленных на [то, чтобы раскрыть] суть дела, являются, [в одном случае —] радость, [в другом —] избавление от страха. Какая же несомненная польза видна [в словах:] «У того, кто знает, что безграничный *Брахман*, Истина и Знание, сокрыты в глубине [его сердца, исполняются] все желания» [TtrUp 2.1.2]. То же [можно сказать] и относительно других [подобных речений].

Нельзя на основании сказанного утверждать, что эти [речения] имеют целью ритуальное действие — из-за того, что [такие утверждения] не соответствуют обсуждаемому предмету¹⁵³, из-за отличия результатов [изучения Упанишад] от [результатов] обычной деятельности¹⁵⁴, из-за противоречия *шрути*, а также из-за связи с выдумками, которые не имеют отношения к услышанному [из Упанишад]. Кроме того, *шастры*, произошедшие из *Брахмана*, который есть причина воз-

¹⁵² В тексте: Pumarthas tathākṣayānanda-cid-rūpaṁ niravadya-sarva-suhṛd-ātma-pradaṁ mad-amśi brahma.

¹⁵³ Поскольку предмет Упанишад — *Брахман*, а не деятельность и ее результаты.

¹⁵⁴ То есть поскольку результаты обычной деятельности обретаются в этом мире и преходящи, а результат постижения *Брахмана* трансцендентен и вечен.

никновения, [пребывания и исчезновения] всех миров, океан бесчисленных благих качеств, наделенный вечным, преисполненным знания прекрасным телом, а также место, где обитает Шри¹⁵⁵, не могут иметь никакой другой цели¹⁵⁶, поскольку, являясь достоверным источником знания, устремлены на то, чтобы дать понимание своего предмета¹⁵⁷. К тому же, [что касается] Джаймини, то в его намерения не входило заключать на основании Вед и прочего, [что их] целью является деятельность ради материальных благ, поскольку [на самом деле] он был сосредоточен на *Брахмане*¹⁵⁸. Именно поэтому, а не по какой другой причине, там, где говорится о деятельности ради материальных благ, он изменял непосредственный смысл некоторых речений, приводя их в подтверждение того, что такая [деятельность] и есть цель [Вед].

Таким образом, целью [Упанишад] является *Брахман*; это доказано.

[Глава четвертая: *Брахман* — предмет всех писаний]

А теперь, в подтверждение смысла [сказанного] раньше, будет говориться о том, что *Брахман* есть [то, о чем говорят все] Веды¹⁵⁹. [Как говорится] в «Гопала-тапани-упанишаде», «[Он] Тот, кого воспевают все Веды». В «Катха-упанишаде» читаем: «[*Брахман* есть тот] слог [ом]¹⁶⁰, который почитают все Веды» [KthUp 1.2.15].

¹⁵⁵ Лакшми, божественная супруга Вишну, олицетворяющая Его *шакти*. Считается, что Шри обитает на груди Вишну.

¹⁵⁶ Кроме *Брахмана*.

¹⁵⁷ В тексте: *Pramāṇatvena sva-viśayāvagati-paryavasāyitvāt*. То есть поскольку Упанишады — *прамана*, или то, что, в соответствии с Мадхвой, дает предмет «как он есть» (*yathārtham*) (См.: Ч. 3. Гл. 1 исследования), а вовсе не предписывает ритуальных действий.

¹⁵⁸ Считается, что Джаймини был учеником Вьясы; а потому, как считают вайшнавцы, он не мог отклониться от наставлений своего великого учителя. Это значит, что положения «Миманса-сутры» имеют отношение только к ритуальной части Вед и не должны применяться к Веданте (См.: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana*. P.19–20, note).

¹⁵⁹ То есть не только Упанишады, но и остальные жанры *шрути* — Самхиты, Брахманы и т. д.

¹⁶⁰ В тексте: *Paḍam*. Другой возможный перевод этого слова — «цель» (так толкует его Шанкара) (См.: Упанишады. С. [701]).

Но тут [возникает] вопрос: [На самом деле] Вишну — предмет знания, которому учат все Веда, или нет?

[Оппонент:] Нет, неправильно, что Он является тем [предметом], поскольку в Ведах [мы] видим главным образом правила ритуальной деятельности. В Ведах со [всеми] подробностями описываются жертвоприношения, которые должен совершать желающий обрести результат в виде дождя, сына или [жизни на] небесах¹⁶¹ — соответственно, [жертвоприношение], приносящее дождь, приносящее сына, приводящее на небеса¹⁶², и другие. Являясь достоверным источником знания, [Веда] нацелены на то, чтобы дать понимание своего предмета¹⁶³, однако не могут привести к [постижению] Вишну, поскольку [Он им] за пределами.

[Но следующая *сутра*] гласит:

[*Сутра* 1.1.] 4

Tat tu samanvayāt

«Но то, [что Верховный Господь — подлинный предмет всех *шастр*,] следует из [их] согласованности».

[«*Говинда-бхашья*»:] Союз «но» (tu) устраняет сомнение — [в этом его] смысл. «То» (tat) [означает] «то, что Вишну является [подлинным] предметом всех Вед». Из чего [это следует]? «Из согласованности» (samanvayāt). Слово anvaya («порядок», «последовательность») указывает [на присутствие] смысла. «Согласованность» (samanvaya), [таким образом, означает] глубоко осмысленную взаимосвязь. Поэтому значение здесь такое: [что] именно [Вишну] и есть тот предмет¹⁶⁴, [следует] из общего смысла *шастр*, [выведенного] на основании ясного усмотрения шести значимых элементов [текста] — начала, завершения и остальных¹⁶⁵. Иначе как [можно

¹⁶¹ То есть в Сварга-локе (svarga-loka), в царстве Индры.

¹⁶² В тексте, соответственно, kārīri, putra-kāmyeṣṭi и jyotiṣṭoma.

¹⁶³ См. примечания к предыдущей *сутре*.

¹⁶⁴ То есть предмет всех Вед.

¹⁶⁵ См. комментарии к *сутре* 1.1.2.

было бы понять] значение этого речения *шрути*¹⁶⁶, и других [речений]? Лотосоокий Господь¹⁶⁷ говорит: «Я поистине тот [предмет,] который постигается во всех Ведах; Я также творец *веданты* и знаток Вед» [BhG 15.5]. А также: «Что предписывают [*шастры* как цель жертвоприношений], на что указывают [как на объект поклонения], что, ответив [на это], выдвигают иное [в Упанишадах] — [всего этого,] являющегося глубинной *сутью* [шастр,] никто, кроме Меня, в мире не знает. [На самом деле] Меня предписывают [*шастры* как цель жертвоприношений] и на Меня указывают [как на объект поклонения; Меня] выдвигают в качестве иного [в Упанишадах], и Меня же и отвергают [последователи разных учений]»¹⁶⁸ [BhgP 11.21.42–43]. Еще говорится так: «Непосредственно и опосредованно¹⁶⁹ Веды учат о *Брахмане*».

В [разделе] *Джняна-канда* [Веды учат о *Брахмане*] непосредственно, давая определение [Его] сущностной природы и качеств, в [разделе] же *Карма-канда*¹⁷⁰ — опосредованно, предписывая в качестве составной части [процесса] познания исполнение жертвоприношений. Это подразумевается [в следующих речениях]: «Вопрошаю о [той] Личности, [о которой учат] Упанишады» [BrhUp 3.9.26]. [А также:] «Его стремятся постичь *брахманы* изучением Вед» [BrhUp 4.4.22].

Цель [Вед], побуждающих исполнять ритуалы ради результатов в виде дождя, сыновей, жизни на небесах и тому подобного, состоит в том, чтобы пробудить [в людях] влечение к [такой деятельности. Но у человека,] благодаря тому, что он видит результаты [жертвоприношений] — дождь и тому подобное, может возникнуть интерес к ним. [Он начинает] размышлять над их смыслом и [благодаря этому становится] способным отличать вечное от преходящего. [Тогда у не-

¹⁶⁶ Имеются в виду SvtUp 4.6–7, приводившиеся в комментарии к *супте* 1.1.2.

¹⁶⁷ В тексте: Bhagavān puṇḍarikākṣaḥ. Подразумевается Кришна.

¹⁶⁸ В тексте: Kim vidhatte kim ācāṣṭe kim anudya vikalpayet / Ity asyā hṛdayam loke nānyo mad veda kaścana // Mām vidhatte' bhidhatte mām vikalpuyāpohate hy aham / (BhgP 11 (pt. 2) 21.42–43).

¹⁶⁹ В тексте: Sākṣāt-paramparābhyam.

¹⁷⁰ О подразделении Вед согласно их предмету см.: Ч. 1. Гл. 2 исследования.

го] может возникнуть горячее стремление к *Брахману* и отвлечение к [материальному] миру. Доказано, таким образом, что цель всех [Вед] — *Брахман*. [Добавим, что] результат — дождь и тому подобное — [приходит] только если есть влечение [к такому результату]; если же благодаря знанию влечения нет, не будет и [результата]¹⁷¹. Более того, обретение знания должно иметь целью очищение сердца. Поэтому, в конечном счете, поклонение [различным божествам], которые являются частями *Брахмана*¹⁷², в действительности есть поклонение *Брахману*; настоящий результат [этого] — очищение сознания, в отличие от того, о чем [говорилось] раньше¹⁷³.

[Глава пятая: *Брахман* доступен для слов]

А теперь, для того чтобы продемонстрировать взаимосвязь между сказанным [ранее] и тем, что следует сказать [далее], будет опровергнуто [мнение о] неизреченности *Брахмана*¹⁷⁴.

В «Тайттирия-упанишаде» сказано: «От которого, не достигнув [Его], речь и ум возвращаются назад» [TitrUp 2.4.1]. В «Кена-упанишаде» читаем: «Тот, кто невыразим речью, но благодаря кому речь выражима — знай Его: *Брахман* воистину Он, а не то, чему здесь¹⁷⁵ поклоняются» [KnUp 1.5].

Тут [возникает] вопрос: выразим *Брахман* словами или невыразим?

¹⁷¹ Баладева имеет в виду «путь незаинтересованного деяния» (*карма-мार्га*), описываемый в «Гите» (См.: BhG 3. Р. 84–116).

¹⁷² Об отношении бенгальских вайшнавов к божествам индуистского пантеона см.: Ч. 3. Гл. 3 исследования.

¹⁷³ То есть от исполнения ритуалов ради мирских целей.

¹⁷⁴ То есть установлено, что источник знания о *Брахмане* — *шастры* и что они согласуются в этом между собой; но автор *сутр* собирается прояснить эти два положения на конкретных примерах, показав, что многие речения Упанишад, хотя предметом высказывания в них служит что-то другое, в действительности подразумевают *Брахмана*. Этому и будет посвящена большая часть оставшихся *сутр* данного раздела. Теперь же автор *сутр* считает необходимым вообще обосновать возможность выражать высший абсолютный принцип словами.

¹⁷⁵ В этом, посястороннем мире.

[Оппонент¹⁷⁶.] Поскольку [сказанное в *шрути*] совершенно¹⁷⁷, [*Брахман*] словами невыразим. В противном случае [Он] не был бы самоявленным¹⁷⁸. Тоже и в *смрити* [говорится]: «Пред Ним, Верховным Господом, от которого, не достигнув [Его], речь и ум возвращаются назад, [который непостижим] ни для меня, ни для других полубогов, [я] почтительно склоняюсь» [BhgP 3.6.40].

В опровержение этого [автор *супр*] говорит:

[*Супра* 1.1.] 5

Īkṣater nāśabdam

«Поскольку видно [из *шастр*, что о *Брахмане* говорится много и подробно], неверно, что [Он] неизречен»¹⁷⁹.

[«*Говинда-бхашья*»:] Aśabdam [означает] «то, для чего слово не является означающим»¹⁸⁰. [Но] *Брахман* не является таковым. Напротив, [Он как раз есть] то, что следует изрекать в словах (śabda-vācyaṃ). Почему? «Потому что видно» (īkṣateḥ). [Как сказано в уже цитированном речении:] «Вопрошаю о [той] Личности, [о которой учат] Упанишады» [BrhUp 3. 9.26].

Значение [слов «поскольку видно»] следующее: «поскольку [это] видно из того, что Личность, о которой следует

¹⁷⁶ Принято считать, что здесь в этой роли выступает последователь санхьи, которая вообще отвергает существование *Брахмана* как высшего абсолютного принципа (См.: Karmarkar R. D. Comparison... P. 3).

¹⁷⁷ В силу абсолютной достоверности *шрути*.

¹⁷⁸ В тексте: Anyathā svaprakāśatāhanāt. То есть если бы *Брахман* мог быть предметом речи, он принадлежал бы этому миру, где все вовлечено в причинно-следственную связь, и не был бы независимым и самодостаточным.

¹⁷⁹ Комментируя эту важную *супру*, Шанкара, Рамануджа и др. сходятся в том, что *Брахман* может выступать в качестве предмета речи, и что «невыразимое в словах» (aśabda) — это скорее *прадхана* санхьи. Однако Шанкара вдобавок ко всему разворачивает здесь критику идеи реальности мира и индивидуального «я» (См.: Karmarkar R. D. Comparison... P. 3–4; а также: Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 159). Баладева в комментариях к *супрам* 1.1.5–11 в целом следует по стопам Мадхвы.

¹⁸⁰ В тексте: Nāsti śabdo vācako yasmimś tat.

вопрошать¹⁸¹, названа [Личностью,] о которой учат Упанишады». [То, что] страдательный залог [слова *īkṣateḥ* образован] при помощи суффикса *t*¹⁸², [есть особенность словоупотребления ведийских] *риши*¹⁸³. [То, что *Брахман* выразим в словах, подтверждается в приводившихся словах «Катха-упанишады»]: «[*Брахман* есть тот] слог [ом], который почитают все Веды» [KthUp 1.2.15], и в других речениях.

[О том же, что *Брахман*] неизречен, [говорится] лишь потому, что [Он] не может быть выражен в словах полностью. Так и [гора] Меру: поскольку [она] не видна целиком, говорится, что [она] невидима¹⁸⁴. В противном случае [слова] «от которого» противоречили бы [словам] «не достигнув»¹⁸⁵, а [слово] «невыразим» [противоречило бы словам] «*Брахман* воистину Он»¹⁸⁶. [Далее, то что *Брахман*] в силу собственной природы открывает [Себя] посредством Вед, [вовсе] не противоречит [Его свойству быть] самоявленным. О Его самодостаточности будет говориться ниже. Следовательно, *Брахман* в словах выразим.

[Оппонент:] Пусть так. Однако тогда, в силу того, что [упоминаемая в Упанишадах] Личность выразима словами, она непосредственно воспринимается, [и потому] обладает [мирскими] качествами. Но [если так, то] тогда Веды, из-за неспособности [говорить о том, что лишено качеств,] ограничивались бы в отношении чистого и полного [*Брахмана*] [лишь] иносказанием о [своем] предмете¹⁸⁷.

На это отвечает [следующая *сутра*]:

¹⁸¹ *Брахман*.

¹⁸² Правильно: при помощи суффикса *it*.

¹⁸³ Считается, что авторы Упанишад употребляли неправильные формы слов, чтобы подчеркнуть их значение.

¹⁸⁴ Согласно космографии «Бхагавата-пураны», космическая гора Меру, или Сумеру (*Sumeru*) возвышается на 84 000 *йоджаны* над землей и на 16 000 *йоджан* уходит под землю, поэтому ее невозможно воспринимать целиком (одна *йоджана* равна примерно 17 км) (См.: BhgP 5.16.7. P.559–560).

¹⁸⁵ В приведенных выше цитатах из «Тайттирия-упанишад» и «Бхагавата-пураны».

¹⁸⁶ В приведенной выше цитате из «Кена-упанишад».

¹⁸⁷ В тексте: *Sūddhe pūṭhe vācya-lakṣaṇayā paryavasyeyuḥ*.

[Сутра 1.1.] 6

Guṇāś cen nātma-śabdāt

«Если [скажут, что *Брахман*] наделен [мирскими] качествами, [мы ответим:] нет, поскольку [по отношению к Нему употребляется] слово *ātmā*».

[«Говинда-бхашья»:] Хотя [*Брахман*] и постигается [из Вед], в силу того, что является предметом речи [в них,] Он не может быть обусловлен *самтвой*¹⁸⁸. Вследствие чего? Вследствие [того, что в *шрути* по отношению к Нему употребляется] слово *ātmā*. В «Брихадараньяка-упанишаде» [сказано]: «[Все] это поистине было [высшим] “Я” (*ātmā*) вначале, и было личностью» [BrhUp 1.4.1]. В «Айтарея-араньяке» [говорится]: «Вначале все это было только одним [высшим] “Я” (*ātmā*); ничего другого не было видно. Он пожелал: “Сотворю Я миры”». [Ясно, что *Брахман* не обусловлен *самтвой*,] поскольку [здесь] словом *ātmā* названа Личность, существовавшая прежде творения. То, что это слово употребляется по отношению к *Брахману* в прямом значении¹⁸⁹, [подразумевая Его] во [всей Его] полноте, объяснялось выше¹⁹⁰. В *смрити* также [подтверждается, что] *Брахман* во [всей Своей] полноте и чистоте является предметом речи: «Говорят знающие это сущее, то сущее, которое есть не-двойственное Знание, [что оно] именуется *Брахманом*, *Параматманом* и *Бхагаваном*»¹⁹¹ [BhgP 1.2.11]. [В «Вишну-пуране» также сказано:] «О Майтрея, словом *Бхагаван* обозначается безупречный Верховный *Брахман*, Причина всех причин, которого называют [также] Обладателем величайшего могущества».

[Итак, Он] вовсе не является неизреченным, [поскольку о Нем] можно говорить словами.

¹⁸⁸ То есть *самтва-гуной*, одним из материальных модусов (См.: Ч. 3. Гл. 1 исследования).

¹⁸⁹ В тексте: *Mukhya-vṛttatā*.

¹⁹⁰ В комментарии к *сутре* 1.1.2.

¹⁹¹ О значении этих терминов, а также о самом цитируемом стихе см.: Ч. 3. Гл. 2 исследования.

[Сутра 1.1.] 7

Tan-niṣṭhasya mokṣopadeṣāt

«[Брахман не обусловлен ничем мирским; это следует из наставлений о том, что тот, кто предан Ему, [достигает освобождения].»

[«Говинда-бхашья»: Частица] «не» (на) подразумевается в четырех [сутрах]¹⁹². [Сказано] в «Тайттирия-упанишаде»: «Поистине вначале Он был непроявленным; из Него в действительности и возникло сущее. Он (Брахман) Сам себя создал...» И далее: «Поистине, когда это [живое существо] находит бесстрашие и опору в Том невидимом, безличном, несказанном, не имеющем прибежища, оно становится бесстрашным. Поистине, когда оно внутри Него (Брахмана) видит различие, у него возникает страх» [TtrUp 2.7.1].

Итак, Он (Брахман) не имеет [мирских] качеств, поскольку [здесь] сказано, что тот, кто неуклонно предан Ему, создателю мира, Высшему Брахману, превосходящему чувственную реальность, о котором говорится в Ведах, [достигает] освобождения. Если бы Он обладал [мирскими] качествами, не говорилось бы об освобождении, [которого достигают] те, кто Ему предан¹⁹³. Высшее «Я»¹⁹⁴ [также] лишено [мирских] качеств. Почитающий [Его достигает] освобождения, [об этом] говорится в *смрити*: «Поистине, Господь Хари совершенно не имеет [мирских] свойств, [Он — Верховная] Личность, запредельная материальной природе, [Он —] всевидящий Свидетель. Поклоняющийся Ему [тоже] становится свободным от [мирских] качеств» [BhgP 10.88.5].

¹⁹² То есть в этой и трех последующих.

¹⁹³ Баладева толкует приведенную выше цитату из «Тайттирии» в духе *бхакти*, подразумевая, что в ней выражено различие между Богом и живым существом.

¹⁹⁴ В тексте: *Paramātmā*.

[Сутра 1.1.] 8

Neṣyatvāvacanāś ca

«[О том, что *Брахман* не имеет мирских качеств, следует заключить] еще и потому, что [нигде] не говорится о необходимости оставить [Его ради чего-то другого, высшего]».

[«*Говинда-бхашья*»:] Если бы Он, Творец мира, обладал [мирскими] качествами, тогда в тех речениях *веданты*, где содержатся наставления о духовной практике, было бы сказано о необходимости отрешиться [от Него], подобно тому как [рекомендуется оставить общение] с мужчинами, женщинами и так далее¹⁹⁵. Но это не так. Разве [тогда] говорилось бы [о Нем], что Он становится объектом поклонения для стремящихся к освобождению, [помогая им] избавиться от [мирских] качеств? По поводу же того, что Он отличен от тех, что наделены [мирскими] качествами, говорится следующее: «Оставь все другие разговоры, [не относящиеся к Нему]».

Для тех, кто обладает чистой преданностью, предметом знания является [Его] свойство быть Творцом, подобно тому, как для стремящихся к освобождению объектом сосредоточения служат [такие Его качества, как] истинность и прочее¹⁹⁶. А потому Веды говорят лишь о [*Брахмане*], не имеющем [мирских] качеств.

¹⁹⁵ Как того требует обет отречения от мира (*sannyāsa*). В вайшнавских школах отречение трактуется как прекращение общения с мирскими людьми во имя общения с праведниками (*sādhu*). Такое общение, наоборот, поощряется как весьма благоприятное для богопознания (См.: комментарий к *сутре* 1.1.1).

¹⁹⁶ В тексте: *Kartṛtvañ cedam śuddha-niṣṭhamataḥ satyatvādir eva mumukṣadhyeyatvaṁ bodhyam*. Здесь выражено представление о Боге как о едином, но предстающем в различных аспектах (См. об этом: Ч. 3. Гл. 2 исследования).

[Сутра 1.1.] 9

Svāpyāt

«[Брахман лишен мирских качеств также и] потому, что пребывает в Самом Себе, [а не в чем-то ином]».

[«Говинда-бхашья»:] В «Брихадараньяка-упанишаде» [сказано]: «Это Совершенное и то Совершенное; из Совершенного исходит Совершенное. Если из Совершенного изымается Совершенное, лишь Совершенное остается»¹⁹⁷ [BrhUp 5.1.1].

Поскольку речь идет [здесь] лишь о движении Совершенного из Самого Себя к Самому Себе¹⁹⁸, «Совершенное» не есть «неизрекаемое». Если бы [Совершенное] обладало [мирскими] качествами, то оно двигалось бы не только в Самом Себе, но и в ином¹⁹⁹, и не было бы доступно для слов. Смысл [приведенного] речения [следующий. Местоимение] «это» (adaḥ) [указывает на] изначальную форму [Всевышнего]; «то» (idaṁ) — [на Его] проявленную форму. Обе [формы — изначальная и проявленная] — совершенны²⁰⁰. [Проявленные формы Господа] исходят из [Его] совершенной изначальной формы ради [Его] полных блаженства [игр]²⁰¹ и других деяний; [на это указывает слово] «исходит» (udacyate). Поскольку Он совершенен, то, если из [Него,] совершенного, «изъять» (ādāya) [Его] проявленную форму, [а затем вновь] привести [все] к единству, то как в том, так и в другом случае

¹⁹⁷ В тексте: Pūṣṭam adaḥ pūṣṭam idaṁ pūṣṭāt pūṣṭam udacyate / Pūṣṭasya pūṣṭam ādāya pūṣṭam evāvaśiṣyate // «Совершенное» (pūṣṭa) понимается также и как «безграничное».

¹⁹⁸ В тексте: Pūṣṭe svasminn eva pūṣṭasyaiva sva-syāpyayābhidhānāt. Поскольку Брахман — «единый без второго» (ekam evādvitīyam) и не имеет пределов, любое Его «выхождение» есть в действительности «вхождение» в Самого Себя.

¹⁹⁹ То, что отмечено мирскими качествами (guṇa), делимо и обладает протяженностью, а значит, и границей; и потому оно всегда пребывает в ином.

²⁰⁰ Изначальная форма (mūla-gūṇa) не отделяет из себя вовне какую-то часть, а являет самое себя в определенном ракурсе (prakāśa-gūṇa), ничего при этом не теряя из своей полноты (pūṣṭam adaḥ pūṣṭam idaṁ).

²⁰¹ В тексте: rasa. См.: Ч. 3. Гл. 4 исследования.

изначальная форма остается незатронутой, на что указывает [слово] «остается» (*avaśiṣyate*). О [Господе] Хари, не имеющем [материальных] качеств, точно так же говорится и в *смрити*: «Этот [единый] Господь, не имеющая [материальных] качеств Верховная Личность, становится многим. [Затем Он,] безупречный Господь Хари, изначальный Творец, став единым, вновь погружается в сон».

[Оппонент:]²⁰² Но ведь *Брахман* — это [Тот,] кто [предстает] в двух формах — [как] наделенный качествами и [как] не имеющий таковых²⁰³. Из них первый, обусловленный *саттвой*, всезнающ, наделен всеми энергиями и является причиной мира. Второй же постигается только как чистое совершенное бытие²⁰⁴. Веды обладают [выразительной] способностью [только] в отношении первого. Второй же [только] подразумевается [в Ведах] в качестве их цели, и тому подобного.

Но это [утверждение] опровергается [в следующей *сутре*].

[*Сутра* 1.1.] 10

Gati-sāmānyāt

«[Следует заключить, что в Ведах речь идет только о *Брахмане*, не имеющем материальных качеств,] вследствие однозначности понимания [ведических текстов]».

[«*Говинда-бхашья*»: Слово] «понимание» (*gati*) [означает здесь] «верное понимание» (*avagatiḥ*), [или] «понимание того, что [*Брахман*] есть Сокровище мудрости, что [Он] всезнающ

²⁰² Подразумевается последователь адвайты.

²⁰³ В тексте, соответственно, *saguṇa* и *nirguṇa*.

²⁰⁴ В тексте: *Ādyaṁ sattvopādhi sarvajñam sarva-śakti jagat-kāraṇam. Dvītiyaṁ sa sattānubhūta-māiraṁ pūmaṁ viśuddham*. Адвайтист считает, что любое позитивное высказывание есть *upādhi* — ограничение, и может быть оправдано только с точки зрения обыденного (*vyāvahārika*) сознания. Но с точки зрения трансцендентного бытия *Брахман* может быть выражен только негативно (См., например: *Dasgupta, Surendranath. A History... Vol. 2. P. 2*).

и наделен всеми энергиями, что [Он] совершенен и чист, что [Он] является Высшей Душой²⁰⁵ и Причиной мира, что [Он — подлинный] объект поклонения, [Истинно]-сущий, а также Тот, кто дарует освобождение»²⁰⁶. Это так, поскольку в силу однозначности [смысла] Вед, во всех [них подразумевается] «однозначное» (*sāmānya*) понимание и поскольку во всех [них] говорится о едином *Брахмане*, обладающем [именно] такой природой. [Представление же о] двуприродности [*Брахмана*, или о том, что в одной Своей форме Он выступает как] наделенный качествами, [а в другой — как] не имеющий таковых, отсутствует [в Ведах, и] в этом значение [данной *сутры*]. В *смрити* [на этот счет говорится]: «Не существует ничего иного, что было бы выше Меня, о Дхананджая» [BhG 7.7].

О доступности не имеющего мирских качеств [*Брахмана*] для слов совершенно ясно сказано далее, [в следующей *сутре*]:

[*Сутра* 1.1.] 11

Śrutatvāc ca

«[И наконец, это верно] также и потому что [об этом утверждается] в *шрути*».

[«*Говинда-бхашья*»:] В «Шветашватара-упанишаде» [сказано]: «Сокрытое во всех существах, всепроникающее Единое Божество, Сверхдуша внутри всех существ, обитающий во всех существах свидетель и защитник, надзирающий за [исполнением] *дхармы*, абсолютно не имеющий [мирских] качеств» [SvtUp 6.11].

В *шрути* описывается «лишенный качеств», а значит Он (*Брахман*), несомненно, доступен описанию. Кроме того, Неизрекаемое, конечно же, не могло бы быть предметом *шрути*. Если же болтают впустую, что постижение того, что не имеет качеств, [возможно] лишь благодаря иносказанию, а не [пря-

²⁰⁵ В тексте: *Paramātmā*.

²⁰⁶ Ср. эту характеристику с теми, что приводятся во вступлении, а также в комментариях к *сутрам* 1.1.2 и 1.1.3.

мому] называнию²⁰⁷, поскольку [оно никак себя] не проявляет и лишено признаков²⁰⁸, то в этом нет истины, поскольку относительно того, что не вырази́мо никакими словами, невозможно и иносказание²⁰⁹, а также потому, что отсутствие качеств, невосприимчивость и тому подобное, и есть его признаки²¹⁰.

[Оппонент:] Но ведь [говорить о чем-то, что оно одновременно и] лишено качеств и обладает ими, [значит впадать в] противоречие.

[Мы ответим: Нет,] это не так. [Противоречие здесь усматривается только] из-за непонимания сокровенного [смысла *шастр*]. Таким образом, поскольку *Брахман* обладает признаками наподобие «отсутствия качеств», [по отношению к Нему вполне] могут быть использованы характеристики «отсутствия качеств», и тому подобные, [точно так же как характеристики] «всезнающий» и другие [в отношении *Брахмана* используются] благодаря [Его] свойству быть всезнающим, и так далее. Тем самым Он характеризуется как не имеющий [мирских] качеств, таких как *самтв*а и прочие, [но в то же время обладающий качествами, непосредственно] присущими [Его] собственной [трансцендентной] природе; в этом нет никакого сомнения. В *смрити* же [по этому поводу говорится]: «*Самтвы* и прочего²¹¹ нет в Господе, [все] качества которого нематериальны». [А также:] «По природе Своей Он наделен всеми благими качествами» и так далее. Из этого [следует, что] предметом Вед является [Господь] Хари, обладающий совершенством и чистотой. Слова же об отсутствии [у *Брахмана*] имен объясняются тем, что [Его] качества неизвестны [обычным людям] и не могут быть целиком охвачены²¹²; на таком основании [эти слова] и должны быть истол-

²⁰⁷ В тексте: *Lakṣaṇayā nirguṇasyāvagatir na tv abhidhaya*. Об использовании прямых и переносных значений слова см.: Ч. 1. Гл. 4 исследования.

²⁰⁸ В тексте: *Pravṛtti-nimittābhavāt*.

²⁰⁹ В тексте: *Sarva-śabda-vācye lakṣaṇāyogāt*.

²¹⁰ То есть поскольку все, о чем можно высказаться, хотя бы и негативно, есть предмет речи, обладающий высказанными характеристиками.

²¹¹ *Самтвы, раджаса и тамаса*.

²¹² Обычными чувствами и разумом.

кованы. [Качества Всевышнего] неизвестны, поскольку из-за [полного] отличия от материальных [качеств они] невосприимчивы; невозможность же целиком охватить [эти качества объясняются] безграничностью [Всевышнего]²¹³. Если же кто-то настаивает на буквальном значении²¹⁴, то следует спросить [такого человека,] постигает ли он [что-нибудь] на основании этих [слов] или нет. Если первое²¹⁵, то [*Брахман*] словами выразим, если второе²¹⁶, то [и все прочие] попытки [постичь *Брахмана*], к несчастью, [также будут] бесплодны.

[Такие] характеристики [как] «преисполненный блаженства», обретают [свое] значение во Всепроницающем, в Том, Кто исполнен Блаженства и Знания. Возьмем же веру в Него, чистейшего!

[Глава шестая: Слова «Преисполненный блаженства» относятся к *Брахману*]²¹⁷

Теперь, начиная с [*сутры*] «[Слова] “Преисполненный Блаженства”...» [1.1.12] и до самого конца [Первой] части, [автор *сутр*] будет показывать [наличие в *шастрах*] той самой согласованности, в подтверждение которой [ранее им] было установлено, что *Брахман* доступен для слов²¹⁸. [Так, например,] здесь, в Первом разделе [Первой части], будет показано, что [некоторые] слова, обычно известные в другом [значении, в Упанишадах] непосредственно относятся к *Брахману*.

²¹³ В тексте: *Kartsnyenāgocaratā tv anantyāt*.

²¹⁴ В тексте: *Sphuṣṭārtham*. То есть на буквальном значении слов об отсутствии у *Брахмана* имен, свойств и т.д.

²¹⁵ То есть если он скажет, что постигает.

²¹⁶ То есть если не постигает.

²¹⁷ Данная глава (*ānandamayādhikaraṇa*) включает *сутры* 1.1.12–19. В целом ведантисты сходятся в том, что «преисполненный блаженства» (*ānandamaya*) — *Брахман*, поскольку такая характеристика не может быть присуща обычному живому существу. Шанкара также движется в этом русле, но в комментарии к *сутре* 1.1.19 отклоняется от первоначальной позиции и заявляет, что «преисполненный блаженства» не может быть *Брахманом* (См.: *Karmakar R. D. Comparison...* Р. 4). Вайшнавская веданта придает этой теме большое значение, поскольку атрибут блаженства у Бога — это необходимое основание *бхакти* (См.: Ч. 3. Гл. 4 исследования).

²¹⁸ См.: *сутру* 1.1.4.

В «Тайттирия-упанишаде» [сказано]: «Постигший *Брахмана* достигает наивысшего». И [там же, далее,] начиная со слов «этот человек в действительности состоит из соков пищи»²¹⁹ [TttrUp 2.1.2], последовательно [объясняются первые четыре уровня сознательного бытия]: «[бытия], ограниченно-го питанием» (аппа-мауа), «ограниченного *праной*²²⁰» (грāпа-мауа), «ограниченного деятельностью ума» (тапо-мауа) и «характеризуемого истинным знанием» (vijñāna-мауа)²²¹.

[Далее] в этой Упанишаде говорится следующее: «А потому, кроме этого, характеризуемого истинным знанием, поистине есть и другое, внутреннее «Я», состоящее из блаженства, и этим [блаженством] полное. То [внутреннее «Я»] поистине обладает личностным обликом; этот личностный облик на самом деле соответствует личностному облику предыдущего²²² (т. е. характеризуемого истинным знанием). Поистине, удовольствие — его голова, радость — правый бок, ликование — левый бок, блаженство — тело, *Брахман* — нижняя часть или основание»²²³ [TttrUp 2.5.1].

Но тут [возникает] вопрос: Кто этот «преисполненный блаженства» — обычное живое существо или Верховный *Брахман*?

[Оппонент:] Это «Я»²²⁴ обладает телом. [Его] связь с телом очевидна; значит, [«преисполненный блаженства» — это] обычное живое существо.

В ответ на это [автор *супр* говорит]:

²¹⁹ В тексте: Sa vā eṣa puruṣo' ppa-rasa-mayaḥ.

²²⁰ Prāṇa — «жизненное дыхание». См. об этом: Ч. 2. Гл. 2 исследования.

²²¹ Соответственно, аппа-мауа, грāпа-мауа, тапо-мауа и vijñāna-мауа. Эти уровни можно проинтерпретировать так: первый из них связан с чувственным удовлетворением, второй — с заботой о поддержании и сохранении жизни и здоровья, третий — с миром идей и понятий, четвертый — со знанием *Брахмана*.

²²² То есть облику «характеризуемого истинным знанием».

²²³ В тексте: Tasmād vā etasmād vijñāna-mayād anyo' ntarātmānanda-mayas tenaiṣa pūmaḥ. Sa vā eṣa puruṣa-vidha eva tasya puruṣa-vidhatām anv ayaṁ puruṣa-vidhaḥ, tasya priyam eva śiraḥ, modo dakṣiṇaḥ pakṣaḥ, pramoda uttaraḥ pakṣaḥ, ānanda ātmā, brahma pucchaṁ pratiṣṭhā.

²²⁴ О котором сказано в приведенном речении.

[Сутра 1.1.] 12

Ānanda-mayo' bhyāsāt

«[Слова] “Преисполненный Блаженства” [в действительности относятся к Верховному *Брахману*,] поскольку неоднократно используются [в *шастрах* по отношению к Нему]».

[«*Говинда-бхашья*»:] Этот [«Преисполненный Блаженства» и] есть Верховный *Брахман*. Вследствие чего [мы так заключаем]? «Вследствие повторения» (abhyāsāt).

[Там же, в «Тайттирия-упанишаде»,] сразу после слов, в которых характеризуется «преисполненный блаженства», [сказано]: «Поистине, становится несуществующим [человек], если думает: “*Брахман* не существует”. Если [же он] знает: *Брахман* существует, [то] благодаря этому и его знают [как] существующего» [TttrUp 2.6.1]. [«Преисполненный Блаженства» есть] *Брахман*, поскольку здесь [дважды] повторяется [это] слово. Повторение — это то же самое, услышанное вновь²²⁵. [Поэтому слово *Брахман*] в речении «*Брахман* — нижняя часть...» [и так далее] не есть повторение²²⁶. [Во-первых,] в силу отличия [называемого в ней] имени, поскольку, начиная со [слов] «поистине, живые существа появляются из пищи» [TttrUp 2.2.1]), в [каждой из] четырех *шлок*, [таких как *шлока* о «бытии,] ограниченном питанием» и других, в конце которых говорится о «нижней части», личность, выступающая [в роли] «нижней части», не та, что [предыдущая. Во-вторых,] из-за того, что *шлока* о «преисполненном блаженства», [хотя и подобна [по форме предыдущим *шлокам*, вместе с тем,] отлична от них в силу восходящей градации, и потому ее [предмет] не связан [с предметом предыдущих²²⁷. Это] от-

²²⁵ В тексте: Avisaṣa-punaḥ śrutir abhyāsaḥ.

²²⁶ То есть эта характеристика не есть сущностная характеристика *Брахмана* (См. дальше).

²²⁷ Введем некоторые пояснения, чтобы было более понятно, что делает здесь комментатор. В рассматриваемом фрагменте «Тайттирия-упанишады» (TttrUp 2.1–5) даются пять однотипных строф (*шлок*, как называет их Баладева), где охарактеризованы пять типов сознания («ограниченный питанием» и

дельно будет обсуждаться в Третьей [части, в комментариях к *сутре*] «[Слова] наподобие “удовольствие — [его] голова” не могут быть...»²²⁸ [3.3.1] и другим [*сутрам*]²²⁹.

Но говорят: не может быть, чтобы уровень «полноты блаженства», будучи [членом ряда, состоящего] из [уровня «бытия», ограниченного питанием], и других, захваченных потоком страданий²³⁰, был [в то же время] за пределами [по отношению к ним].

Здесь нет ошибки, [ответим мы,] поскольку [Всевышний] находится внутри всего. [В *шастрах* о Нем говорится так] с целью наставления, чтобы сделать знание доступным для не знающих. Ведь Веды — великий помощник²³¹. Желая наделить знанием о Сверхдуше, [они] начинают с наставления об ином. Так, чтобы подвести к [малой звезде] Арундхати²³², [вначале] указывают [на другую, большую по размеру].

[Оппонент:] Но если [Веды] настолько сосредоточены на ином, то [это значит, что] иное [для них] вовсе не является второстепенным.

др.) В конце каждой строфы есть слова «...нижняя часть или основание». Так, «нижняя часть» «ограниченного *праной*» — это земля, и т. д. В случае же с «преисполненным блаженства» «нижняя часть» — это *Брахман*. Комментарий должен ответить на два вопроса: 1) если в первых четырех строфах данного фрагмента «Тайттирии» подразумеваются уровни сознания обычного существа, то почему вдруг оказывается, что в пятой строфе, такой же по форме, без всякого перехода появляется *Брахман*? 2) если «преисполненный блаженства» — это *Брахман*, почему тогда сказано, что *Брахман* — Его «нижняя часть?» На данном этапе комментатор показывает, что в этих пяти строфах, несмотря на общую форму, нет повторения; а следовательно, нет оснований утверждать, что они говорят об одном и том же.

²²⁸ Целиком *сутра* звучит так: «[Слова] наподобие “удовольствие — [его] голова” не могут быть [предметом сосредоточения:] ведь [в них выражены] увеличение и уменьшение [и потому] — различие» (*Priya-śīrastvādyarṅgīṅ upasaṁyāsaṁ hi bhede*) (GBh. P. 229). В комментарии к этой *сутре* Баладева разъясняет: поскольку здесь говорится о «блаженстве» разной интенсивности (*priya* — «ликование», *mōḍa* — «блаженство»), и значит, о различной природе того, кто его испытывает, то здесь подразумевается не Бог — Его блаженство выше любых характеристик и градаций (GBh 3.3.13. P. 229).

²²⁹ То есть в комментариях к *сутрам* 3.3.14–18 (GBh. P. 229–231).

²³⁰ Поскольку принадлежит обычному живому существу.

²³¹ Помощник человеку в постижении духовных истин.

²³² *Arundhatī* — малая звезда Алькор из созвездия Большой Медведицы.

[Мы ответим: нет, поскольку,] помимо всего прочего, [сказанное нами подтверждает] следующий [эпизод²³³, где говорится] о желании постичь *Брахмана*: Варуна, отец [Бхригу, вначале] наставляет [сына о том, что] *Брахман* есть сущее, являющееся причиной возникновения, [существования и исчезновения] вселенной». Далее, чтобы [Бхригу] лучше понял [его], он последовательно объясняет: «пища — это *Брахман*», «*пра*на — это *Брахман*», «ум — это *Брахман*», «истинное знание — это *Брахман*», а в конце заключает: «состоящий из блаженства есть *Брахман*», и [на этом] заканчивает [перечисление. Затем Варуна] сообщает: «В основе этого знания, поведенного мной, [Сам] Верховный Господь». В завершение [всего Варуна] говорит: «Тот, кто знает так, покинув этот мир и достигнув того “я”, состоящего из пищи...». И далее: «Достигнув этого “Я”, преисполненного блаженства, [он] обретает эти миры, [а также] сколько хочет пищи, и образ, какой пожелает; [затем он] садится и поет этот *саман*²³⁴...» [TtrUp 3.10.5]. Из этих слов [следует, что] «преисполненный блаженства» — Верховный *Брахман*. [Что подтверждается] и в *смрити*: «Имеющий личностный облик, [Ты –] Тот, кто следует последним в [ряду,] начинающемся с «состоящего из пищи»; [Ты] среди них — Конечная Истина; Ты выше сущего и не-сущего»²³⁵ [BhgP 10.87.17].

[Далее,] обладание телом в действительности не противоречит [природе Всевышнего]²³⁶. В *шрути* [на этот счет,] помимо прочего, [сказано]: «Тело которого — земля...» [BrhUp 3.7.3]. В этих словах, как следует из сказанного там

²³³ Имеется в виду TtrUp 3.1–10.

²³⁴ Ритуальное песнопение «Самаведы».

²³⁵ Упоминание о этом в «Бхагавате» показывает важность данной темы для теистической веданты.

²³⁶ По представлениям бенгальских вайшнавов, Абсолютная реальность благодаря непостижимой энергии может выступать одновременно и как безграничная, и как ограниченная. Поэтому в том, что Бог обладает формой и телом, нет никакого противоречия; телесный облик Бога обнаруживает Его подлинную сущность (*svagūṇa*), что также есть необходимое условие *бхакти* (См. об этом: Ч. 3. Гл. 2 исследования; а также: BhgS 99. P. 271, 276; GBh 3.2.17. P. 203).

[далее,] определенно [подразумевается] Его [тело]²³⁷. Кроме того, [сама] эта *шастра* [носит название] «Шарирака»²³⁸. Если же говорят, что «преисполненный блаженства» означает здесь «нижнюю часть *Брахмана*»²³⁹ и тому подобное, то это глупость, поскольку [такое прочтение] противоречит естественному значению и [порядку] слов²⁴⁰, делая невозможным понимание [наставлений] учителя²⁴¹.

Если же из-за того, что [суффикс] *мауа* [в слове *ānanda-maуа*], согласно *смрити*²⁴², [означает] «видоизменение», кто-то опасается, что [это]²⁴³ обычное живое существо²⁴⁴, то [автор «Веданта-сутры»,] чтобы рассеять эти [опасения], говорит:

[Сутра 1.1.] 13

Vikāra-śabdān neti cenna prācuryāt

«Если [скажут:] “нет, [речь здесь не о *Брахмане*,] поскольку [суффикс *мауа* имеет то же значение, что и] слово “видоизменение”, [мы ответим на это:] “нет, потому что [*мауа* означает к тому же] “преизобилие”».

[«*Говинда-бхашья*»:] В действительности «преисполненный блаженства» (*ānanda-maуа*) вовсе не [означает] «видоизменение блаженства» (*ānanda-vikāra*). Почему? [Потому

²³⁷ Тело Бога.

²³⁸ «Сутры вопрошаний к обладающему телесным обликом» (*Śārīrakamīmāṃsā-sūtra*) — другое название «Веданта-сутры».

²³⁹ Здесь подразумевается точка зрения Шанкары, которую тот развивает в комментарии к сутре 1.1.19 (См. дальше в примечаниях).

²⁴⁰ В тексте: *Sabda-svārasya-bhaṅgāt*. Оппонент предлагает читать не *brahma ruccam* («*Брахман* — нижняя часть»), а *brahma-ruccam* («нижняя часть *Брахмана*»), что никак не вписывается в синтаксис данной фразы и противоречит смысловой структуре строф.

²⁴¹ Поскольку противоречит приведенным выше словам Варуны о «преисполненном блаженства».

²⁴² То есть согласно Панини 4.3.143 (См.: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana*. P. 38).

²⁴³ Подразумевается «преисполненный блаженства».

²⁴⁴ Подверженное изменениям, в отличие от Бога.

что сказано:] «Вследствие преизобилия» (prācuryāt) блаженства, [о чем и свидетельствует] суффикс тауа, который, указывая на переизбыток [чего-либо, используется здесь] в значении «имеющий такую-то природу»²⁴⁵. Мауа никак не [может означать здесь] «видоизменение», поскольку [это противоречило бы] «правилу двухслогового размера»²⁴⁶. Из-за того, что [слово ānanda имеет] больше [трех] слогов, значение «видоизменение» здесь не подразумевается. Не [следует] также [считать, что] «полнота блаженства» означает «отсутствие страдания»²⁴⁷. [Сказано] в «Субала-упанишаде»: «Воистину, один Нараяна, прекрасный Господь, есть [Высшее] существо внутри каждого существа, свободное от греха».

Также и в *смрити*: «[Он] высочайший среди высших; не существует в Нем, всеохватном Господе, никаких страданий, и тому подобного» [VsnP].

Поэтому здесь характеристика «преизобильности» проистекает только из естественного значения [характеризуемого предмета]²⁴⁸. Мы говорим:] «Солнце, преизобилием сияющее» — слово «преизобилие» выражает здесь внутреннюю сущность [светила].

Итак, «Преисполненный блаженства» не есть обычное живое существо.

[Сутра 1.1.] 14

Tad-dhetu vyapadeśāc ca

«[“Преисполненный блаженства” есть Верховный Господь] также и потому, что [именно Он] указывается в качестве причины этого»²⁴⁹.

²⁴⁵ Панини 5.4.21 (См.: *The Vedānta-sūtras* of Bādarāyana. P. 39).

²⁴⁶ В тексте: Davayacāś chandasīti niyamāt. То есть суффикс тауа может означать «видоизменение», только если стоит в конце слова из двух слогов (Панини 4.3.150) (См.: *Ibid.*).

²⁴⁷ То есть в негативном смысле, поскольку все характеристики Бога должны быть позитивны.

²⁴⁸ В тексте: Tasmāt prakṛty-artha-prabhūtam evātra prācuryam. Характеризуемый предмет здесь — *Брахман*.

²⁴⁹ Блаженства.

[«Говинда-бхашья»: Говорится в «Тайттирия-упанишаде»:] «Действительно, если бы это пространство не было блаженством, кто мог бы вдыхать, кто мог бы выдыхать? По истине, Он [один] наделяет блаженством» [TttrUp 2.7.1].

Тот, кто преисполнен блаженства, является причиной блаженства обычного живого существа²⁵⁰. Живое существо отлично от «Преисполненного блаженства», поскольку [на это] также указывается [в *шастрах*] (*vyapadeśāc ca*). А значит, под «блаженством» [в цитированном стихе] подразумевается «Преисполненный блаженства».

[Сутра 1.1.] 15

Māntra-varṇikam eva sa gīyate

«Поистине, Тот, кто описан в [разделе] *мантр*, воспевается также [и здесь]».

[«Говинда-бхашья»: сказано²⁵¹: «Безграничный *Брахман* есть] Истина и Знание...» [TttrUp 2.1.2]. Так *Брахман* описывается [здесь] словами *мантр*; поэтому [далее Он] же воспевается как «преисполненный блаженства». Следовательно, это не обычное живое существо — такой здесь смысл. [Ведь здесь же говорится:] «Постигший *Брахмана* достигает наивысшего» [TttrUp 2.1.2].

Приблизившись к *Брахману*, цели [своего] поклонения, живое существо характеризует Его мантрой, такой как «...Истина и Знание...» Именно Его характеристика схвачена здесь в словах «преисполненный блаженства»²⁵², поскольку начиная со [слов] «А потому, кроме этого...» (*tasmād vā etasmād*) [TttrUp 2.5.1] и далее [дается] экспозиция постепенного приближения к Нему в восходящей градации высказываний²⁵³. Следовательно, поскольку *Брахман* как объект

²⁵⁰ Иными словами, любая характеристика живого существа имеет основание и причину в Боге.

²⁵¹ В «Тайттирия-упанишаде», в начале главы о блаженстве *Брахмана*.

²⁵² В тексте: *Tatasyaivaivehānanda-maya-śabdena grahaṇam ucitam*.

²⁵³ В тексте: *Ity ādibhir uttarottara-vākyaais tasyaivopakrāntasya prapañcanāt*.

стремлений отличен от стремящегося [к Нему] живого существа, природа живого существа не [может считаться] «Преисполненной блаженства».

[Оппонент:] Действительно, если бы описанный в [разделе] *мантр Брахман* был [на самом деле] отличен от индивидуального живого существа, то тогда, в силу того, что [только] Он обладал бы свойством быть «преисполненным блаженства», сомнение относительно природы живого существа было бы устранено. Но это не так. В соответствии с характеристикой, [данной в разделе] *мантр*, природа живого существа, избавляющаяся вследствие этого²⁵⁴ от невежества, имеет основание [в *Брахмане*,] и потому не отлична [от Него]²⁵⁵. Следовательно, «преисполненный блаженства» — обычное живое существо²⁵⁶.

[В ответ] на это [автор *сутр*] говорит:

[*Сутра* 1.1.] 16

Netaro' nupapatteḥ

«[В речении “...Истина и Знание...” [TttrUp 2.1.2] подразумевается лишь *Брахман*, и] никто иной, поскольку [противоположное утверждение] лишено смысла».

[«*Говинда-бхашья*»:] Достигшее освобождения индивидуальное живое существо, [к которому в данной *сутре* относится слово] «иной» (ītaṛaḥ), не есть «тот, кто описывается в разделе *мантр*»²⁵⁷. Почему? «Потому что [это] лишено смысла» (anupapatteḥ). [Сказано в *шрути*:] «Он вкушает все удовольствия вместе с премудрым *Брахманом*»²⁵⁸.

²⁵⁴ Вследствие постижения *Брахмана*.

²⁵⁵ И значит, ему принадлежит характеристика «...Истина и Знание...».

²⁵⁶ То есть обычное существо, преодолевшее невежество.

²⁵⁷ См. предыдущую *сутру*.

²⁵⁸ В тексте: So' śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipaścītā.

«С премудрым» (*vipaścītā*) [означает] «с Тем, чье сознание воспринимает многообразие»²⁵⁹. Здесь форма *raśya* [глагола *dṛṣ*,] видоизменяется в *raś* как исключение из правила образования композит²⁶⁰. [Живое существо вкушает] все [виды] блаженства вместе с Тем, кто искушен в многообразных удовольствиях²⁶¹. «Вкушает» (*aśnute*) [означает здесь] «наслаждается» (*bhunkte*). Поскольку [глагольный корень] *aś* [используется] в значении «наслаждаться», суффикс *na*, [соответствующий глагольной форме] *raśmaipada*²⁶², видоизменяется и принимает форму *ni*, [что соответствует форме] *ātmanepada*²⁶³. [Согласно Панини,] «[эта] замена широко употребляема в *чхандасах*»²⁶⁴, а также в *смрити*»²⁶⁵.

Хотя сказано, что [живое существо и Верховный Господь] наслаждаются вместе, Господь главенствует. Главенство *бхакты* не подразумевается, что [выражено] в следующих словах: «*Бхакты* покоряют Меня, как верные жены — достойного супруга»²⁶⁶ [BhgP 9.4.66].

[Сутра 1.1.] 17

Bheda-vyapadeśāt

«[Живое существо не есть *Брахман*,] поскольку [в Упанишадах] утверждается, что [они] различны».

²⁵⁹ В тексте: *Vividhaṁ paśyati cit yasya*.

²⁶⁰ В тексте: *Ṛṣodarādityāi*. *Ṛṣodarādi-gaṇa* — класс неправильных сложных слов. Слово *vipaścīta* — продукт неправильного соединения слов *paśyati* — «видит» и *vividha* — «многообразный» (Панини 6.3.109. См.: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana*. P. 41).

²⁶¹ То есть с Богом.

²⁶² Глагольная форма, указывающая на действие в отношении другого (букв. «опора на другого»).

²⁶³ Глагольная форма, указывающая на действие в отношении себя («опора на самого себя»).

²⁶⁴ *Чхандасы* (*chandas*) — метрические гимны Вед.

²⁶⁵ Подразумевается Панини 3.1.85 (См.: *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana*. P. 41).

²⁶⁶ Здесь выражен важный элемент доктрины *бхакти*: оставаясь всегда подчиненным и подвластным Всевышнему, *бхакта* покоряет Его своей любовью и делает как бы подвластным себе.

[«Говинда-бхашья»: В «Тайттирия-упанишаде» сказано:] «Поистине, Он — *раса*²⁶⁷; поистине, только обретя эту *расу*, [живое существо] становится блаженным» [TttUp 2.7.1].

Достигший ступени освобождения обретает Его, Преисполненного блаженства, о котором повествуется в [разделе] *мантр*, [в качестве] объекта [своих] стремлений, лишь испробовав Его *расы*²⁶⁸. Поскольку [здесь явно] говорится о различии, «описываемый в [разделе] *мантр*» в действительности другой²⁶⁹. [Сказано в «Брихадараньяка-упанишаде»:] «Став как *Брахман*, он достигает *Брахмана*» [BrhUp 4.4.6].

В этом [речении, как] и в других [ему подобных,] не [подразумевается, что] достигший освобождения тождествен *Брахману*, поскольку в отношении того, кто соединился с *Брахманом*, [слова] «стать *Брахманом*» не [означают] «пребывать внутри [Него]». Смысл в том, что [живое существо] становится подобным *Брахману*²⁷⁰. Как [гласят] *шрути*: «Достигший чистоты становится подобен Всевышнему». То же и в *смрити*: «Найдя прибежище в этом знании, [они] обретают природу, подобную Моей» [BhG 14.2].

Слово «как» (*eva*)²⁷¹ [в цитированном выше стихе из «Тайттирия-упанишады»] употреблено в [значении] подобия. В соответствии с правилом, в [значении] подобия [используются слова] *vāva*, *yathā*, *tathā*, *eva* и *iva*.

[Оппонент:] Но ведь в неодушевленной материальной природе блаженство [проистекает] из *самтвы*. А потому [слова] «Преисполненный блаженства» в действительности относятся к [материальной] *самтве*.

На это [автор *супр*] отвечает:

²⁶⁷ О значении данного речения для бенгальского вайшнавизма см.: Ч. 3. Гл. 4 исследования.

²⁶⁸ Здесь отражена идея бенгальских мыслителей о том, что *бхакти* выше освобождения и что освобождение — это всего-навсего «побочный результат» *бхакти* (См.: Ч. 3. Гл. 3 исследования).

²⁶⁹ То есть это не индивидуальное живое существо, а Бог.

²⁷⁰ В тексте: *Brahma-saḍṛṣaḥ*.

²⁷¹ В цитированном выше BrhUp 4.4.6.

[Сутра 1.1.] 18

Kāmāś ca nānumānāpekṣā

«Поскольку [“Преисполненный блаженства” обнаруживает] желание, нет также необходимости в выводе [о том, что это — материальная *саттва*]».

[«Говинда-бхашья»:] Как сказано в «Тайттирия-упанишаде», «Он²⁷² пожелал: “да стану [Я] многим, да произведу [Я] потомство”» [TtrUp 2.6.1].

В соответствии с *шрути*, творение мира происходит из желания [Верховного Господа]. А поскольку в неодушевленном не может возникнуть желание²⁷³, нет никакой необходимости [добавлять] вывод о материальной природе к тому речению, [в котором сказано] о «преисполненном блаженства».

[Сутра 1.1.] 19

Asminn asya ca tad-yogaṁ śāsti

«[“Преисполненный блаженства”²⁷⁴ не имеет отношения к материальной природе, поскольку, как] учат [*шастры*,] в Нем оно²⁷⁵ обретает это²⁷⁶».

[«Говинда-бхашья»:] То живое существо, которое полагается на Преисполненную блаженства [Высшую] Личность, обретает бесстрашие; у поступающего по-другому, напротив,

²⁷² Брахман.

²⁷³ В тексте: Jāḍasya-saṅkalpāsambhavāt.

²⁷⁴ Шанкара в комментарии к этой *сутре* заявляет, что «преисполненный блаженства» — это все же не *Брахман*. По Шанкаре, атрибуты *Брахмана* — это бытие (*sattā*) и сознание (*bodha*), которые, по сути, есть одно и то же (SBṛSBh 3.2.21). Чтобы не входить в противоречие с собственным учением о «лишенном характеристик» (*nirviśeṣa*) *Брахмане*, Шанкара отмысливает здесь атрибут блаженства (См.: *Karmarkar R. D. Comparison...* P. 5).

²⁷⁵ Живое существо в Боге.

²⁷⁶ Бесстрашие.

возникает страх. [Как] учат *шрути*: «Поистине, когда...», и так далее²⁷⁷ [TttrUp 2.7.1].

Эти наставления несовместимы с аргументом, касающимся материальной природы²⁷⁸. Там²⁷⁹ [говорится, что] бесстрашие достигается благодаря разьединению с материальной природой, а не смешению с ней²⁸⁰. А потому «преисполненный блаженства» — [это Господь] Хари, а не индивидуальное живое существо или материальная природа.

[Глава седьмая: Существо, видимое внутри солнца и в глазу человека, есть Брахман]

В «Чхандогья-упанишаде» сказано: «Далее, муж, который виден внутри солнца — золотой, золотобородый и златовласый, золотой до кончиков ногтей. Глаза Его такие же как “престол солнца”²⁸¹; имя Его — “Возвышенный” (ut), [потому что] вознеся (uditaḥ) Он над всеми пороками; поистине, [тот,] кто знает об этом, возносится превыше всякого греха. Рич²⁸² и саман — певцы Его, а потому Он *удгитха*²⁸³, потому, поистине, *удгатар*²⁸⁴ — Его певец, Он — Тот, кто властвует

²⁷⁷ Приведем целиком это речение: «Поистине, когда это [живое существо] находит бесстрашие и опору в Том невидимом, безличном, несказанном, не имеющем прибежища, оно становится бесстрашным. Поистине, когда оно внутри Него (*Брахмана*) видит различие, у него возникает страх» (yadā hy evaiṣa etasminn adṛṣye' nātmye' nirukte' nilayane' bhayaṁ pratiṣṭhāṁ vindate' thaso' bhayaṁ gato bhavati yadā hy evaiṣa etasminn udāram antare kurute ātha tasya bhayaṁ bhavati).

²⁷⁸ Суть которого в том, что слова «преисполненный блаженства» относятся к материальной природе.

²⁷⁹ В учении санкхьи.

²⁸⁰ В тексте: Prakṛti-vyuktasyābhayaṁ abhyupagamyate na tu tat-saṁsr̥ṣṭasya.

²⁸¹ То есть красный лотос (В тексте: karuāsa). Последователи Шанкары толковали этот эпитет как «подобный обезьяньему зад» (karī — «обезьяна» + āsa — «зад»). Рамануджа, считая такое объяснение богохульным и недостойным Упанишад, истолковал слово karī как «пьющее воду» (kam + pi), т.е. «солнце», а слово āsa — как «седалище», «престол» (См.: *Yamunacharya M. Rāmanuja's Teachings*... P. 16; а также: Упанишады. С. [387]).

²⁸² Гимн «Ригведы».

²⁸³ В тексте: Udgītha. Часть *самана* (См.: примечания к сутре 1.1.12).

²⁸⁴ В тексте: Udgātṛ. Один из четырех главных участников ведийского жертвоприношения, поющий *удгитху*.

также и над мирами за пределами этого [мира, кто] исполняет желания богов. Это то, что относится к богам.

...Тот муж, который виден внутри глаза, поистине, Он — *рич*, Он — *саман*, Он — *уктха*²⁸⁵, Он — *яджус*²⁸⁶, Он — *Брахман*; Его, этого [мужа] образ есть образ Того, который [виден внутри солнца]. Те, что певцы Того [мужа] — певцы Этого, имя Того — имя Этого» [ChUp 1.6.6–8; 1.7.5].

Тут [возникает] вопрос: кто этот [муж], о котором сказано, что [Он] пребывает в солнце и в глазу [человека] — некое обыкновенное живое существо, силой исключительной праведности и знания возвысившееся до такого положения, или это [кто-то] другой, [а именно] — Высшее Существо²⁸⁷?

[Оппонент:] Здесь [имеется в виду] обладающее огромным благочестием обычное живое существо, поскольку ясно, что [у него] есть тело и тому подобное. Это его превосходство в знании и мощи [проистекает] из [его] исключительной праведности. А потому, в силу того, что [это существо] обрело плоды [своего благочестия] в виде власти над желаниями [обитателей различных] миров, [оно] служит [для них] объектом поклонения²⁸⁸.

На это отвечает [следующая *сутра*]:

[*Сутра* 1.1.] 20

Antas tad-dharmopadeśāt

«Существо внутри [солнца и глаза есть Верховный Господь,] поскольку в наставлениях [описаны] присущие [только] Ему атрибуты».

[«*Говинда-бхашья*»:] Находящийся внутри этих двух²⁸⁹ — Высшее Существо, а не обычное живое существо. Почему?

²⁸⁵ В тексте: *Uktha*. Гимн «Ригведы», отличный от *рича* (См.: Упанишады. С. [384]).

²⁸⁶ В тексте: *Yajus*. Жертвенная формула «Яджурведы».

²⁸⁷ В тексте: *Paramātmā*.

²⁸⁸ В тексте: *Loka-kāmeśīrtvādi-phalārpaṇād upāsyatvaṁ prāptau*.

²⁸⁹ Солнца и глаза.

Потому что [сказано: Он] превыше греха, [а также] потому, что здесь, в [цитированных выше] речениях²⁹⁰, описаны [именно] Его атрибуты — отсутствие греха и тому подобное. Лишь в этом случае²⁹¹ [может идти речь] об отсутствии греха, о незатронутости [мирской] деятельностью, об абсолютной неподвластности деятельности²⁹². [Все] это не может иметь отношения к обычному живому существу, обусловленному [результатами своих] поступков. Нерожденность не есть следствие власти над желаниями [обитателей различных] миров и тому подобного. Способность наделять [живые существа] результатами [их поступков] тоже здесь не главная. К тому же верховная власть не проистекает из позиции объекта поклонения²⁹³.

Если же скажут, что это обыкновенное живое существо, поскольку оно обладает телом²⁹⁴, [мы ответим:] нет, это не так [— вследствие сказанного] в «Пуруша-сукте»²⁹⁵ [RV 10.90.3] и других [текстах *шастр*. Так, в «Шветашватараупанишаде» говорится:] «Я знаю эту Величайшую Личность цвета солнца, превосходящую [всякую] тьму» [SvtUp 3.8].

[Таким образом, обладание телом свойственно не только обычному живому существу, но и Всевышнему,] поскольку здесь и в других [местах *шастр*] описывается присущий [Ему] по природе Его божественный облик²⁹⁶.

²⁹⁰ ChUp 1.6.6–8 и 1.7.5.

²⁹¹ То есть в случае, когда подразумевается Бог.

²⁹² То есть неподвластности последствиям деятельности.

²⁹³ В тексте: Na cotpatitikam loka-kāmeṣitṛtvādi nāpi phala-dātṛtvam tatra mukhyam. Na copāsyatāyāḥ pāra-vaśyam.

²⁹⁴ То есть поскольку приведенные речения «Чхандогьи» избилуют телесными характеристиками.

²⁹⁵ Puruṣa-sūkta — Знаменитый гимн «Ригведы», начинающийся словами: «Тысячеглавый Пуруша, тысячеокий, тысячестопый...» (Sahasra-śīrṣa-puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasra-pāt).

²⁹⁶ Шанкара полагает, что такие характеристики *Брахмана* приводятся только в качестве предмета для медитативного сосредоточения, не имея к Нему реального отношения (См.: Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 162).

[Сутра 1.1.] 21

Bheda-vyapadeśāc cānyaḥ

«[Видимый в солнце и в глазу — не обычное живое существо, а] другой (т.е. Верховный Господь), также и потому, что *шастры* учат о различии [между ними]».

[«Говинда-бхашья»:] Необходимо согласиться, что Сверхдуша, Внутренний Владыка, отличен от обычного живого существа, мнящего себя обладателем тела²⁹⁷, [подобного] солнцу, и так далее. [Сказано] в «Брихадараньяка-упанишаде»: «Тот, кто пребывает внутри солнца, но отличен от солнца, кого солнце не знает, чье тело — солнце, кто, находясь внутри, властвует над солнцем, это есть твое [Высшее] “Я”, бессмертный Внутренний Владыка» [BrhUp 3.7.9].

Таким образом, в силу общности утверждений *шастр*, [а также] в силу установленного различия²⁹⁸ [мы] говорим, что только Он может быть [существом, видимым в солнце и в глазу].

[Глава восьмая: Под словом *акаша* в «Чхандогья-упанишаде» [1.9.1] подразумевается *Брахман*]

В «Чхандогья-упанишаде» приводится [следующий диалог]: «[Шалаватя спросил у Джайвали:] “Какова цель этого мира?” “*Акаша*, — ответил тот. — Все эти материальные первоэлементы²⁹⁹ происходят только из *акаши*. В *акашу* [они] уходят, *акаша*... [их] прибежище»³⁰⁰ [ChUp 1.9.1].

Здесь [возникает] вопрос: [что следует] понимать под словом *ākāśa* — пространство или *Брахмана*?

²⁹⁷ Отличен от ведийских божеств, которые, в представлении бенгальских вайшнавов, являются обычными живыми существами, чье отличие от людей только в том, что они обладают большим могуществом (См.: Ч. 3. Гл. 3 исследования).

²⁹⁸ То есть в силу различия между Богом и обычным живым существом.

²⁹⁹ См.: примечания к вступлению.

³⁰⁰ В тексте: *Asya lokasya kā gatir iti ākāśa iti hovāca. Sarvāṇi ha vā imāni bhūtānyākāśād eva samutpadyante. Ākāśaṁ pratyastaṁ yānti ākāśaḥ... parāyaṇam.*

[Оппонент:] Слово *ākāśa* [означает здесь] «пространство». Вследствие видоизменения *акаши* [возникает] воздух³⁰¹. Поскольку в действительности он (*акаша*) указывается [в *шастрах*] в качестве причины материальных первоэлементов, [следует считать его] пространством.

На это отвечает [следующая *сутра*]:

[*Сутра* 1.1.] 22

Ākāśas tal-liṅgāt

«[Слово] *акаша* [означает *Брахман*,] поскольку [в цитированном тексте из “Чхандогья-упанишады” перечислены] Его характерные признаки».

[«*Говинда-бхашья*»:] На самом деле, это *Брахман*, а не «пространство». Почему? «Потому что [перечислены] Его характерные признаки» (*tal-liṅgāt*). [Иными словами,] потому что такие характеристики, как способность производить [из себя] все материальные первоэлементы, и так далее³⁰², являются характерными признаками *Брахмана* — такой [тут] смысл. Так сказано. Поскольку слово «все» (*sarva*)³⁰³ означает «все преходящее», [под *акашей* здесь] подразумевается причина возникновения всех материальных первоэлементов, начиная с пространства³⁰⁴. Мнение, что [*акаша* —] это пространство, неверно также и потому, что [в таком случае пришлось бы признать, что пространство,] не имея причины, само себя порождает. В словосочетании «только из *акаши*» (*ākāśād eva*) наречие «только» (*eva*) [указывает на то, что любая] другая причина исключается. Это в действительности

³⁰¹ Согласно теистической санхье «Бхагаваты» вначале от соединения *тамаса* с принципом самоотождествления (*ahaṁkāra*) возникает звук (*śabda*), который порождает орган слуха (*śrotra*) и «тонкий элемент» (*tanmātra*) — пространство (*ākāśa*). Из пространства возникает касание (*sparsa*), порождающее орган осязания (*tvac*), а также «тонкий элемент» — воздух (*vāyu*), и т. д. (См.: BhgP 3 (pt. 2) 26.32–48. P. 467–483).

³⁰² То есть вбирать их в себя и быть их прибежищем.

³⁰³ *Sarvāṇi* в цитированном стихе.

³⁰⁴ См. выше.

[никак] не [соотносится] с мнением о том, [что *акаша* — пространство], поскольку [мы] видим, что причиной горшка и прочего является глина и тому подобное³⁰⁵. Мнение же [о том,] что [*акаша* — это] *Брахман*, [здесь] подтверждается, поскольку только Он, обладая всеми энергиями, является сущностной природой всего³⁰⁶. Даже несмотря на наличие у слова *акаша* общеупотребительного значения³⁰⁷ (т. е. значения «пространство»), из общего контекста *шрути*³⁰⁸ [следует, что под этим словом] подразумевается *Брахман*, в силу [Его] всемогущества.

[Глава девятая: Под словом *прана* в «Чхандогья-упанишаде» [1.11.4–5] подразумевается *Брахман*]

В той же *шрути* [говорится]: «[Прастотар спросил жертвователя:] “Что это за Божество?” “*Прана*”, — ответил [тот]. — Поистине, все эти живые существа в *прану* входят, из *праны* выходят»³⁰⁹ [ChUp 1.11.4–5].

По этому поводу [возникает] вопрос: *прана*, [что] здесь [упоминается — это] воздушный поток, проходящий через рот³¹⁰, или Верховный Господь?

[Оппонент:] В соответствии с общеупотребительным значением, [это именно] воздушный поток, поскольку известно, что *прана* есть причина появления и исчезновения живых существ³¹¹.

На это отвечает [следующая *сутра*]:

³⁰⁵ То есть любая вещь имеет множество причин, а не одну. Единственной причиной может выступать только *Брахман*.

³⁰⁶ В тексте: *Brahma-pakṣe tu saṅgatimat tasyaiva sarva-śāktimataḥ sarva-svarūpatvāt*.

³⁰⁷ В тексте: *Rūḍha*. Подразумевается значение «пространство».

³⁰⁸ В тексте: *Śruti-rūḍhataḥ*.

³⁰⁹ В тексте: *Katamā sā devateti. Prāṇa iti hovāca. Sarvāṇi ha vā imāṇi bhūtāni prāṇam evābhisamviśanti prāṇam abhyujjihatē*.

³¹⁰ В тексте: *Mukhāntarvartī vāyuḥ*.

³¹¹ То есть поскольку известно, что живые существа остаются в теле до тех пор, пока в нем присутствует *прана*.

[Сутра 1.1.] 23

Ata eva grāṇaḥ

«[Этот текст из “Чхандогья-упанишады” в точности подобен предыдущему.] Именно поэтому [следует считать, что] “*прана*” [означает здесь *Брахман*]».

[«*Говинда-бхашья*»:] В действительности *прана* здесь — Верховный Господь, а не видоизменение воздушного потока. Почему? «Именно поэтому» (*ata eva*) — именно потому, что *прана* [изображается здесь как] причина появления и исчезновения живых существ, [т. е.] с существенными признаками *Брахмана*.

[Глава десятая: Под словом *джьотис* («свет») в «Чхандогья-упанишаде» [3.13.7] подразумевается *Брахман*]

В том же *шрути* [сказано]: «Далее, свет (*vyotis*), который сияет превыше небес, над всем и над каждым, в высших и низших мирах — поистине, это тот же самый свет, что и в сердце этого человека»³¹² [ChUp 3.13.7].

По этому поводу [возникает] вопрос: что это за свет, описанный здесь? Сияние ли это солнца и прочих [светил,] или это *Брахман*?

[Оппонент:] Поскольку как раз перед этим *Брахман* [уже упоминался]³¹³, здесь [имеется в виду именно] сияние солнца и тому подобного.

Ответом на это [послужит следующая *сутра*]:

³¹² В тексте: *Atha yad ataḥ paro divo jyotir dīpyate viśvataḥ prṣṭheṣu sarvataḥ prṣṭheṣv anuttameṣūttameṣu lokaṣu idaṁ vāva tad yad idaṁ asminn antaḥ puruṣe jyotir iti.*

³¹³ То есть поскольку о свете говорится в порядке перечисления. Поскольку же *Брахман* в этом отношении предшествует свету (ChUp 3.13.6), повторение было бы здесь нелогичным.

[Сутра 1.1.] 24

Jyotiś caraṇābhidhānāt

«[Слово] *jyotiś* (“свет”) [относится здесь к *Брахману*,] поскольку [еще выше] было упомянуто о [Его] стопах».

[«Говинда-бхашья»:] Слово «свет» (*jyotiś*) следует понимать здесь только [в значении] «*Брахман*». Почему? Потому что [еще выше было сказано о Его] стопах: «Настолько велика Его слава, [но и] ее превосходит [Сам Господь, Верховная] Личность. [Одна] Его стопа — все живые существа, три [другие] Его стопы — бессмертное в небесах»³¹⁴ [ChUp 3.12.6].

Истина здесь такова. Выше³¹⁵, [в строке, начинающейся со слов] «Его стопа...» (*pādo' sya*), был упомянут имеющий четыре стопы *Брахман*, здесь же³¹⁶ [сказано] «[Тот,] который...» (*yat*). Словом *yat* [подчеркивается смысловая] взаимосвязь [этих двух отрывков, возникающая] в силу того, что [их] разделенность устранена обоюдным признаком — [и здесь и там в словах, относящиеся к *Брахману*,] усматривается связь со [словом] «небеса» (*dyu*)³¹⁷.

А потому, [слово] *jyotiś* [относится здесь] только к [Господу] Хари, источнику всякого света, а не к солнцу и так далее³¹⁸.

Опасение, что [это слово все же] относится не к *Брахману*, устраняется [следующей *сутрой*:]

³¹⁴ Tāvān asya mahimā tato jyāyagmīś ca puruṣaḥ pādo' sya sarvā bhūtāni tripād asyāmṛtaṁ divi. Цитируется гимн «Пुरुша-сукта» (См.: примечание к *сутре* 1.1.20).

³¹⁵ ChUp 3.12.6.

³¹⁶ ChUp 3.13.7.

³¹⁷ В тексте: Yac-chabdenānuvartitam ity asannidhi-bhaṅgyād ubhayatra dyu-sambandha-śravaṇāviśeṣaś ca.

³¹⁸ Шанкара в комментарии к этой *сутре* говорит, что, хотя *Брахман* и не может быть где-либо локализован, даже и в небе, такие Его характеристики приемлемы для сосредоточения в медитации (См.: *Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 162*).

[Сутра 1.1.] 25

Chando' bhidhānān neti cen na tathā ceto' graṇa-nigadāt
tathāhi darśanam

«Если [скажут:] “Нет, [слово *jyotis* относится не к *Брахману*,] поскольку [как раз перед этим] упоминается [поэтический размер] *чхандас*”³¹⁹, на это [мы ответим:] “Нет, [это именно *Брахман*,] поскольку [в действительно-сти] здесь подразумевается сосредоточение ума [на *Брахмане*], ведь [это] видно [из других мест писаний]”».

[«*Говинда-бхашья*»:] [Оппонент:] Но ведь [сказано³²⁰]: «Поистине, *гаятри*³²¹ — это все то, что вообще существует» [ChUp 3.12.1]. Начиная с этого [речения], [*гаятри*] последовательно даются определения, [сперва] как сущему, [затем] как земле, как телу и как сердцу [ChUp 3.12.1–4]. Затем сказано: «Эта четырехчастная *гаятри* [имеет] шесть вариантов, о чем говорится в [следующем] гимне “Ригведы”³²²: “Настолько велика Его слава...”» [ChUp 3.12.5–6]. Сказанное в [этой] *мантре* относится только к ее форме³²³, которая описывается [выше]; какие основания говорить о «четырехстопном *Брахмане*»? Следовательно, поскольку здесь подразумевается [именно] *чхандас*, [поэтический размер] названной *гаятри*, описанное [в *мантре*] — не *Брахман*.

На это [мы скажем:] нет, [это неверно]. Почему? Поскольку [в *сутре* сказано:] «таким образом» (tathā). Смысл [здесь] следующий. «Таким образом» [в *сутре* означает] «на *Брахмане*, низошедшем в форме *гаятри*». «О сосредоточении ума» (cetaḥ-graṇasya) [значит] «о медитации» (dhyānasya). «Поскольку сказано» (nigadāt) [означает] «поскольку так учат

³¹⁹ См.: примечания к *сутре* 1.1.16. К *чхандасу* относится размер *гаятри*.

³²⁰ В начале той главы «Чхандогьи», из которой процитировано речение в комментарии к предыдущей *сутре*.

³²¹ Gāyatṛī — часть одного из гимнов «Ригведы», обращение к Солнцу как к Всевышнему. Написана одноименным размером, состоящим из трех восьмисложных частей (См.: Упанишады. С. [397–398]).

³²² В «Пуруша-сукте».

³²³ То есть к поэтическому размеру *гаятри*.

[*шастры*]] (*upadeśāt*). В присутствии [слов] «таким образом» [союз] «ведь» (*hi*) [в *сутре* подтверждает упоминавшееся предложение] «Поистине, *гаятри* — это все то...» [ChUp 3.12.1]; [слово *сутры*] «видно» (*darśanam*) [означает] «находится в согласии». В противном случае было бы противоречие. Таким образом, поскольку *гаятри* обладает природой *Брахмана*, можно видеть [в ней] достоверное средство познания³²⁴.

[Автор *сутр*] приводит [следующий] аргумент:

[*Сутра* 1.1.] 26

Bhūtādi-pāda-vyapadeśopapattēś caivam

«[Слово *jyotiś* относится именно к *Брахману*] также и потому, что [только] так обретает смысл утверждение о том, что живые существа и прочее — [Его] стопы».

[«*Говинда-бхашья*»:] Итак, под *гаятри* следует понимать [здесь] только *Брахмана*. Почему? Потому что [автор *сутр*], говоря «живые существа и прочее» (*bhūta-ādi*) [действительно] подразумевает живые существа, [землю, тело и сердце]³²⁵. Эта четырехчастная [*гаятри*] и есть тот [четырёхстопый *Брахман*], поскольку, если она не является *Брахманом*, утверждение о наличии у нее стоп [ничем] не оправдано — вот какой [тут] смысл.

Итак, на самом деле в первом предложении³²⁶ описана [не *гаятри*,] а *Брахман*; несомненно, Он же подразумевается и здесь³²⁷, поскольку [и здесь, и там] повторяется [местоимение] «что» (*yat*), а также, поскольку [в ChUp 3.12.7] на это указывает связь [слова «свет» (*jyotiś*)] со [словом] «небеса» (*div*)³²⁸.

³²⁴ В тексте: *Gāyatrī brahmatve pramāṇam darśitam*.

³²⁵ То есть поскольку автор *сутр* подразумевает здесь все то, с чем отождествляется *гаятри* в ChUp 3.12.1–9.

³²⁶ ChUp 3.12.1.

³²⁷ В обсуждаемом предложении — ChUp 3.12.7.

³²⁸ Которое упоминалось в ChUp 3.12.6 в связи со словами «[Верховная] Личность» (*puṇḥṣa*).

[Далее автор *сутр*,] опровергая [возможное возражение по поводу] неопределенности употребления в этих двух случаях [слова] «небеса», утверждает [следующее]:

[*Сутра* 1.1.] 27

Upadeśa-bhedān neti cen nobhayasminn apy avirodhāt

«Если [скажут: “Это] не так”, поскольку [слово “небеса” (*div*) употреблено] в различных падежных формах, [мы ответим:] “Нет, поскольку в действительности между двумя [этими случаями] употребления слова “небеса” нет никакого противоречия”».

[«*Говинда-бхашья*»:] [Оппонент:] Но ведь в [речении] «...три [другие] Его стопы — бессмертное в небесах» (*tripād asyāmṛtaṁ divi*) [ChUp 3.12.6] слово «небеса» употреблено в местном падеже³²⁹, в [значении] «вместилища»³³⁰. Далее³³¹ [сказано:] «...превыше небес...» (*para divaḥ*) — [здесь слово «небеса» (*div*) стоит уже] в отложительном падеже³³², в [значении] «ограниченности»³³³. Поэтому, из-за отличия падежной формы, [слово «небеса»] здесь не воспринимается³³⁴.

На это [мы ответим:] нет, [это не так]. Почему? [Потому что в *сутре* сказано:] «между двумя...» (*ubhaya*). [Иными словами,] противоречия нет, поскольку в действительности [слово «небеса» (*div*)] в обоих случаях указывает на местоположение³³⁵. Так, например, попугай, сидящий на верхушке дерева, воспринимается таким образом, что [о нем] можно сказать двояко: «попугай на верхушке дерева»³³⁶ и «попугай

³²⁹ В тексте: *Saptamyā. Divi* — «в небесах».

³³⁰ В тексте: *Ādhāratvena*.

³³¹ ChUp 3.12.7.

³³² В тексте: *Pañcamyā*.

³³³ В тексте: *Maryādātvena*.

³³⁴ То есть не воспринимается как означающее то же самое, что и в предыдущем речении.

³³⁵ В тексте: *Ubhayāsminn api saptamyante copadeśe sa na virudhyate*.

³³⁶ В тексте: *Vṛkṣāgre śukhaḥ*.

— поверх верхушки дерева»³³⁷. Так же и здесь, несмотря на различие в падеже, противоречие отсутствует, поскольку смысл один и тот же.

[Глава одиннадцатая: Под словом *прана* в «Каушитаки-упанишаде» [3.2] подразумевается *Брахман*]

«Каушитаки-упанишада» [повествует]: «Пратардана, сын Диводасы, благодаря мужеству и [доблести] в сражении, поистине достиг любимой обители Индры...» [KsUp 3.1]. С этого начинается рассказ об Индре и Пратардане. Там же, [несколько дальше,] Индра, которого Пратардана расспрашивает о «наилучшем» и «высшем благе»³³⁸, наставляет его: «Я есмь *прана*, сознающее живое существо; почитай меня — жизнь и бессмертие»³³⁹ [KsUp 3.2].

По этому поводу [возникает] вопрос: кто этот Индра, называющий [себя] словом *прана* — обычное живое существо, или же Высшее Существо?

[Оппонент:] Поскольку общеизвестно, что имя Индра принадлежит обычному живому существу, и поскольку слово *прана* используется здесь только в одном — таком же точно — значении, здесь [подразумевается] лишь обычное живое существо, удовлетворяющее просьбу [Пратарданы поведать ему] о высшем благе [в награду] за воздаваемое поклонение.

На это [ответит следующая *сутра*]:

[*Сутра* 1.1.] 28

Prāṇas tathānugamāt

«*Прана* [есть *Брахман*]; так [следует] из согласия [с контекстом]».

[«Говинда-бхашья»:] В действительности тот, на кого указывает [Индра, именуя себя *праной*,] — не обычное живое

³³⁷ В тексте: Vṛkṣāgrāt parataḥ śukaḥ.

³³⁸ В тексте: Hitatvaṁ varam.

³³⁹ В тексте: Prāṇo' smi prajñātmā taṁ mām āyur amṛtam upāsasva.

существо, но Высшее Существо. Почему? [Ключевое] в этой [сутре слово] «так» (tathā), [которое означает, что] именно к данному предмету [относится речение]: «Поистине, эта *пра-на* — сознающее живое существо, блаженное, нестареющее, бессмертное» [KsUp. 3.8]. Это следует «из согласия» (apugamāt) слова «блаженство» и других в [приведенном] речении [с характеристиками Высшего Существа].

[Оппонент:] Но [в действительности] сказанное не согласуется [с этим] — вследствие определенности собственной природы говорящего³⁴⁰. Ведь [слова] «меня одного постигни» (mām eva vijānīhi) и «я есмь *пра-на*» (rṅāpo' smi) [KsUp 3.1–2] в действительности произносит [сам] Индра, что следует из [его собственных] наставлений поклоняться ему, чья природа — [природа] обычного живого существа, известна [и выражена] в таком, например, [речении]: «[Я] умертвил трехглавого сына Тваштара, [я] отдал волкам мудрецов-*арунмуков*»³⁴¹ [KsUp 3.1]. [Это верно³⁴²] также и потому, что [это] следует из [слов] «блаженство» и прочих, которые, будучи соотнесены с началом [обсуждаемой главы «Каушитаки-упанишады»], в конце ее подразумевают обычное живое существо³⁴³. В действительности [слова] «я есмь *пра-на*» (rṅāpo' smi) означают только то, что следует поклоняться божеству Индре, подобно тому как [говорится]: «Следует почитать Речь-корову» [BrhUp 5.8.1]. [Индра] учит так, потому что превосходит [всех] мощью. Сказано ведь: «*Пра-на* поистине сила» [BrhUp 5.14.4]. А потому [*пра-на* в обсуждаемой главе «Каушитаки-упанишады»] — это обычное живое существо.

Не принимая этих [доводов, автор *сутр*] опровергает [их]:

³⁴⁰ То есть поскольку известно, что Индра — обычное существо.

³⁴¹ Индра перечисляет свои подвиги в битвах с врагами, описываемые в Ведах (RV 10.8.8–9, 10.99.6; StpBr 1.2.3.2, 12.7.1.1) (См.: Упанишады. С. [682]).

³⁴² То есть верно, что Индра указывает на самого себя.

³⁴³ Наделяя *рану* характеристиками блаженства, бессмертия и т.д.

[Сутра 1.1.] 29

Na vaktur ātmopadeśād iti ced adhyātma-sambandha-bhūmā hy asmin

«Если на основании утверждений говорящего [скажут, что *прана* —] не [*Брахман*, то мы ответим: нет, поскольку здесь,] в этой [главе “Каушитаки-упанишады”,] поистине, изобилие указаний на высшее “Я”»³⁴⁴.

[«Говинда-бхашья»: Слова данной *сутры*] «указаний на высшее “Я”» (adhyātma-sambandha) означают «указаний на атрибуты, принадлежащие единственно Высшему Существо»; их «изобилие» (bhūmā) [указывает] на множество их в данной главе³⁴⁵, что [нетрудно] увидеть; следовательно, под [*праной*] нужно подразумевать именно Высшее Существо. Ведь [в этой главе] говорится о «наилучшем» (vara) и «высшем благе» (hitatama) [KsUp 3.1], что в действительности может относиться только к способу [действия], которым достигается освобождение. Объект такого действия — тот, кто назван [здесь] *праной*, что ясно [из слов Индры] «почитай меня» (mām upāsasva) [KsUp 3.1]. [Далее в этой главе говорится:] «[*Прана*] побуждает совершать [благие] поступки», и так далее [KsUp 3.8]. Это [показывает] способность ее побуждать к любому действию³⁴⁶. [Еще сказано:] «Подобно тому как обод колеса колесницы укреплен на спицах, [а спицы] — внизу на ступице, точно так же в действительности элементы живых существ покоятся на элементах познания. Элементы же познания покоятся на *пране*» [KsUp 3.8]. Эти [слова показывают] способность [*праны*] служить основой всему, что имеет сознающую

³⁴⁴ На примере истолкования Баладевой данной *сутры* хорошо видна отработанная техника комментаторов-ведантистов. Путем блестящей экзегезы Баладева устраняет противоречия и осуществляет все необходимые согласования (герменевтический уровень), одновременно шаг за шагом проясняя, углубляя и развивая позитивные характеристики *Брахмана*, главного предмета веданты (теологический уровень), а также элементов общей метафизической картины (философский уровень) (О структуре дискурса в бенгальском вайшнавизме см.: Ч. 1. Гл. 3 исследования).

³⁴⁵ То есть в данной главе «Каушитаки-упанишады».

³⁴⁶ В тексте: Sarva-karma-kārayitṛtvam.

и бессознательную природу. [Говорится] также: «Поистине, эта *прана* — сознающее живое существо, блаженное, нестареющее, бессмертное... она — повелитель мира, она — владыка всего» [KsUp 3.8]. Это [речение показывает] также блаженную природу *праны*. Атрибуты данного рода могут принадлежать только Высшему Существо и никому другому³⁴⁷.

[Оппонент:] Но если так, то как получается, что [в приведенных речениях] говорящий (Индра) указывает на самого себя?

На это [автор *сутр*] отвечает:

[*Сутра* 1.1.] 30

Śāstra-dṛṣṭyā tūpadeśo vāmādeva-vat

«[Следует,] однако, [взглянуть на слова Индры] с точки зрения *шастр*, как [в случае] с Вамадевой».

[«Говинда-бхашья»:] Слово «однако» (tu) [использовано здесь] для устранения сомнений. Наставление, данное в отношении себя Индрой, о котором известно, что [он] — обычное живое существо, но [которому вместе с тем принадлежат слова] «меня одного постигни» и «меня почитай», [как будто он] имеет природу *Брахмана*, в действительности есть не что иное как [взгляд] «с точки зрения *шастр*» (śāstra-dṛṣṭyā). Ведь *шастры* учат действию в духе единства с тем, от чего оно зависит³⁴⁸. [Так,] в «Чхандогья-упанишаде» [сказано:] «Поистине, не называют [речь, глаза, уши, ум] ни речью, ни глазами, ни ушами, ни умом; их называют *праной*. В действительности все они являются *праной*» [ChUp 5.1.15].

Об органах чувств [здесь] сказано как об имеющих природу *праны*, поскольку действие [их] зависит от *праны*³⁴⁹. Именно таковы наставления мудрого говорящего³⁵⁰, желаю-

³⁴⁷ В тексте: Tad-etad-dharma-jātaṁ paramātmāny eva sambhavati nānyatra.

³⁴⁸ В тексте: Śāstram khalu yad vṛttir yad āyattā taṁ tad-rūpeṇāupadiśati.

³⁴⁹ *Прана*, «жизненный воздух» — условие жизнедеятельности тела, без которого не могут функционировать чувства.

³⁵⁰ Индры.

щего передать свою мудрость ученику: «Меня одного постигни». По-другому [ученик] не смог бы понять, что [полностью] зависит в своих действиях от *Брахмана*³⁵¹. Можно привести [здесь] пример Вамадевы. Как [сказано] в «Брихадараньяке»: «Поистине, видя это, мудрец Вамадева постиг: “Я был Ману и Сурьей”»³⁵² [BrhUp 1.4.10]. Назвав в качестве причины своего бытия *Брахмана*, Вамадева [затем] упоминает Ману и прочих в том же самом смысле. Точно так же [говорит] о себе Индра.

И *смрити* тоже говорят о единоприродности [проникающего Бога] проникнутому им [живому существу]³⁵³: «О Господь, сонмы полубогов, собравшихся в Твоем присутствии, это, поистине, Ты, творец мира, поскольку присутствуешь во всем!» [VsnP 1.9.69]. Также [сказано:] «[Ты] проникаешь во все и потому [Ты] есть все» [BhG 11.40].

В обиходе единым называют то, что занимает одно и то же место³⁵⁴. Так, [в восприятии] вечером коровы сливаются в одно³⁵⁵. [Говорят] также: «Спорящие цари пришли к этому»³⁵⁶.

[Оппонент:] Хорошо, пусть будет «изобилие указаний на атрибуты», [принадлежащие] единственно *Брахману*. Но даже и тогда приведенное [в начале главы] речение невозможно отнести к одному только *Брахману*, поскольку [сказано]: «Пусть не стремится [он] постичь речь, пусть постигнет того, кто говорит» [KsUp 3.8]. [А также: «Я] умертвил трехглавого сына Тваштара» [KsUp 3.1]. [В этих речениях видны] признаки обычного живого существа. [Помимо этого, говорится:] «Пока в этом теле живет *прана*, до тех пор [длится] жизнь»

³⁵¹ Иными словами, чтобы ученик мог научиться полагаться в своих действиях на Бога, ему необходим пример наставника.

³⁵² То есть Вамадева постиг, что полностью зависит в своих действиях от *Брахмана* и тождествен Ему в этом.

³⁵³ В тексте: *Tad-vyāpyasya-tād-gūṇāt*. Подразумевается единоприродность «проникающего» Бога «проникнутому» Им живому существу (О значении терминов *vyāru* и *vyārī* (*vyāra*) см.: Инголс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975. С. 31–32).

³⁵⁴ В тексте: *Loke' pi sthānam atyaikyād aikyaṁ vadanti*.

³⁵⁵ В тексте: *Gāvaḥ sāyam ekatām yānti*. То есть коровы, днем разбредаящиеся по луку, вечером собираются вместе в одном загоне.

³⁵⁶ К единому мнению.

[KsUp 3.2]. [А также:] «Тогда только *прана*, обладающее сознанием живое существо, проникает это тело и поднимает [его]» [KsUp 3.3]. [Эти речения показывают] признаки главной *праны*³⁵⁷. Точно так же [говорится:] «В действительности, *прана* — то же, что и сознание; а сознание — то же, что и *прана*. Поистине, вместе они живут в теле и вместе выходят [из него]» [KsUp 3.4].

Это также не противоречит сказанному [нами] об индивидуальном живом существе и [*пране*], поскольку эти два, будучи заодно в проявлении и исчезновении, едины³⁵⁸. А потому есть три объекта почитания³⁵⁹.

В опровержение этого [автор *сутр*] говорит:

[*Сутра* 1.1.] 31

Jīva-mukhya-prāṇa-līṅgān neti cen nopāsā-traividhyāḍ
āśritatvād iha tad-yogāt

«Если [скажут, что] в силу наличия признаков обычного живого существа и *праны* [в данной главе “Каушитаки-упанишады” подразумевается] не [*Брахман*, мы скажем:] нет, [здесь имеется в виду именно *Брахман*,] поскольку [в противном случае] возникают три вида поклонения, [а также] потому что [наше мнение] подтверждается [в Упанишадах и] вследствие использования здесь, [в рассматриваемой главе] этого [значения]»³⁶⁰.

[«Говинда-бхашья»:] Если заявляют, что в качестве объектов поклонения должны служить живое существо и *прана*, поскольку [в данной главе «Каушитаки-упанишады» встречаются] их признаки, то это неверно. Почему? Потому что если это так, то будет три вида поклонения. Нельзя согласиться с этим в случае единого высказывания, поскольку [из

³⁵⁷ О «главной *пране*» (*mukhya-grāṇa*) см.: Ч. 2. Гл. 2 исследования.

³⁵⁸ *Прана* находится в теле, пока там обитает живое существо.

³⁵⁹ В тексте: Трауат *upāsyāt*. Подразумевается *прана*, живое существо и *Брахман*.

³⁶⁰ То есть *прана* в значении «*Брахман*».

этого] следовало бы, что единое высказывание [одновременно и] раздельно, что невозможно³⁶¹. [Далее,] если [в рассматриваемой главе действительно упомянуты] признаки обычного живого существа и *праны*, [то значит ли это,] что атрибуты *Брахмана* принадлежат живому существу и [*пране*]? Или что [все] три³⁶² независимы [друг от друга]? Или что атрибуты живого существа и [*праны*] принадлежат *Брахману*? Первое [утверждение] уже было опровергнуто³⁶³. Второе опровергается, поскольку [из него] следуют «три вида поклонения» (*upāsā-traividhya*). О третьем же утверждении [скажем: да,] оно верно, «потому что подтверждается» (*āśritatvād*) [в Упанишадах]. В силу наличия, хотя и в других местах [Упанишад], подтверждений тому, что слова *прана* и «живое существо» обозначают *Брахмана*, [автор *сутр* говорит:] «здесь» (*iha*).

[Оппонент:] Но ведь если признаки [*Брахмана*] указаны [в других местах], то такое значение³⁶⁴ верно [только] для этих мест.

Если так [скажут, мы] ответим: поскольку [в рассматриваемой главе] используется указание на «высшее благо» как на результат поклонения, и так далее, верно, что такое значение подтверждается также и здесь³⁶⁵. В этом [смысл слов *сутры*] «вследствие использования здесь этого» (*iha tad-yogāt*).

³⁶¹ В тексте: *Na caikasmin vākye tad-aṅgikartuṁ śakyam vākyā-bheda-prasaṅgāt*. Согласно правилу, заимствованному ведантистами из мимансы, достижение определенной цели требует определенного количества слов; если изъять какие-нибудь слова, то цель не будет достигнута. Эти-то необходимые слова, связанные между собой грамматически и по смыслу, и составляют высказывание (*vākya*). Одной цели может служить только одно высказывание (*Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B. A Source Book... P. 53*); поэтому, если высказывание Индры «почитай меня» подразумевает не один, а три предмета поклонения, то это значит, что данное высказывание, «не достигая цели», неспособно выразить мысль; и, следовательно, здесь должно быть не одно, а три высказывания.

³⁶² *Брахман, прана* и живое существо.

³⁶³ В комментарии к *сутре* 1.1.29.

³⁶⁴ То есть когда *Брахман* обозначается словами *прана* и «живое существо».

³⁶⁵ См. предыдущее примечание.

[Оппонент:] Но как согласуются [слова о] пребывании [в теле] и выходе [из тела]³⁶⁶ с таким сущим, как *Брахман*?

Если так [скажут, мы ответим: здесь] нет [противоречия,] поскольку в действительности здесь имеется в виду одновременное пребывание в теле и одновременный выход [из тела] деятельной и познавательной энергий *Брахмана*³⁶⁷.

[Оппонент:] Но ведь если под словами *прана* и так далее подразумеваются субстанции, то как [эти слова] могут обозначать атрибуты³⁶⁸?

[Мы ответим:] Нет, [это] не так — вследствие единоприродности обоих, поскольку субстанция воспринимается только как носитель атрибутов³⁶⁹. [Слова Индры] «я есмь *прана*, сознающее живое существо» (prāṇo' smi prajñātmā) [KsUp 3.2], характеризуют в качестве носителя атрибутов — двух энергий — того, кто, как сказано, сам имеет природу атрибута³⁷⁰. [К тому же сказано:] «В действительности, *прана* — то же, что и сознание» [KsUp 3.4]. Следовательно, только *Брахман* подразумевается здесь под такими словами, как «Индра», *прана* и «сознание».

³⁶⁶ Подразумеваются слова «Каушитаки», цитированные в комментарии к предыдущей *сутре*.

³⁶⁷ В тексте: *Brahma-kriyā-jñāna-śaktyor dehe sahāvasthānaṁ saha cōtkramaṇam*. Энергия действия здесь — *прана*, энергия познания — живое существо. Это согласуется с общей для теистической веданты идеей о том, что живое существо обладает атрибутами бытия (*sat*) и знания (*cit*); тогда как Бог, вдобавок к этому, характеризуется блаженством (*ānanda*). По учению бенгальского вайшнавизма живое существо, чтобы достичь стадии *бхакти-расы*, должно реализовать в себе до некоторой степени также и атрибут блаженства.

³⁶⁸ Иными словами, если *прана* и живое существо сами имеют атрибуты, и, следовательно, являются субстанцией, то как они могут быть атрибутами *Брахмана*?

³⁶⁹ В тексте: *Dharma-pratipādaṇe' pi dharmināḥ pratipatter ubhayor aikya-gūṛuāt*. Атрибуты — манифестация самой субстанции, без чего она никак не может быть восприимчива; поэтому и субстанция и атрибуты, имея одну и ту же природу, едины. Следовательно, нет противоречия в том, что одно и то же слово обозначает и субстанцию и атрибуты.

³⁷⁰ То есть Индры, обычного живого существа. Здесь Баладева оказывается ближе к Раманудже, чем к Мадхве (См., например: *Veliath, Cyril S. J. The Mysticism...* P. 76–77, а также: Ч. 3. Гл. 2 исследования).

[Оппонент:] Однако в действительности [вообще] не следовало затрагивать данный [вопрос; это] лишено смысла, из-за того что прежде³⁷¹ уже [приводилось] рассуждение о *пране*.

[Мы ответим:] Нет, не так. Прежде [было выражено] сомнение только относительно [значения] слова [*прана*]. Здесь же эта [тема] затрагивается отдельно вследствие ее большой важности, поскольку, когда блаженство и прочее так или иначе переадресуются другому, пропадает совершенный атрибут³⁷², единственно принадлежащий *Брахману*, и появляется противоречивый признак у обычного живого существа и [*праны*].

* * *

Таков Первый раздел Первой части комментария к благословенной «Брахма-сутре».

³⁷¹ В комментарии к *сутре* 1.1.23.

³⁷² Атрибут блаженства.

ДИАЛОГ О БХАКТИ
ИЗ «ЧАЙТАНЬЯ-ЧАРИТАМРИТЫ»
(перев. с бенгали)

(CC Mdh 8.245–256. Vol.3. P.240–253)

- Из знаний какое важнейшее? — спрашивает Господь.
- Нет знания без *кришна-бхакти*, — отвечает Рай.
- А какая слава для живого существа величайшая?
- Нет выше славы, чем слава *бхакты* Кришны.
- Из богатств живого существа какое поистине считаем богатством?
- Обладающий любовью к Кришне — величайший богач.
- А из несчастий какое тяжелейшее?
- Не вижу большей беды, чем разлука с *бхактами* Кришны.
- Из освобожденных кого считаем поистине освобожденным?
- Любящий Кришну — величайший из освобожденных.
- А из песней какая живому существу поистине присуща?
- Песнь о любовных играх Радхи и Кришны — сердце всех песней.
- Из всех благ какое для живого существа наибольшее?
- Кроме общения с *бхактами* Кришны, ничто не приносит блага.
- А о чем живому существу всегда надлежит помнить?
- Имена, качества и игры Кришны — главное, о чем нужно помнить.
- На чем же живому существу следует быть сосредоточенным?
- Сосредоточение на лотосах стоп Радхи и Кришны — наилучшее.
- Где, отрекшись от всего, нужно поселиться?

- Во Вриндаване, в стране Браджд, в месте сладостных игр.
- А о чем в первую очередь нужно слушать?
- Игры Радхи и Кришны — наслаждение для слуха.
- А кому прежде всего надлежит поклоняться?
- Лучший объект поклонения — юная чета, чье имя — Радха и Кришна.

Prabhu kahe,— “kon vidyā vidyā-madhye sāra?”/
 Rāya kahe, — “kṛṣṇa-bhakti vinā vidyā nāhi āra”//
 ‘Kīrti-gaṇa-madhye jīvera kon baḍa kīrti?’/
 ‘Kṛṣṇa-bhakta baliyā yānhāra haya khyāti’//
 ‘Sampattira madhye jīvera kon sampatti gaṇi?’/
 ‘Rādhā-kṛṣṇe prema yānra, sei baḍa dhanī’//
 ‘Duḥkha-madhye kona duḥkha haya gurutara?’/
 ‘Kṛṣṇa-bhakta-viraha vinā duḥkha nāhi dekhi para’//
 ‘Mukta-madhye kon jīva mukta kari` māni?’/
 ‘Kṛṣṇa-prema yānra, sei mukta-śiromaṇi’//
 ‘Gāna-madhye kina gāna — jīvera nija dharma?’/
 ‘Rādhā-kṛṣṇera prema-keli` — yei gītera marma’//
 ‘Śreyo-madhye kona śreyah jīvera haya sāra?’/
 ‘Kṛṣṇa-bhakta-saṅga vinā śreyah nāhi āra’//
 ‘Kānhāra smaraṇa jīva karibe anukṣaṇa?’/
 ‘Kṛṣṇa-nāma-guṇa-līlā — pradhāna smaraṇa’//
 ‘Dhyeya-madhye jīvera kartavya kon dhyāna?’/
 ‘Rādhā-kṛṣṇa-padāmbuja-dhyāna — pradhāna’//
 ‘Sarva-tyaji` jīvera kartavya kāhān vāsa?’/
 ‘Vraja-bhūmi vṛndāvana yāhān līlā-rāsa’//
 ‘Śravaṇa-madhye jīvera kon śreṣṭha śravaṇa?’/
 ‘Rādhā-kṛṣṇa-prema-keli karṇa-rasāyana’//
 ‘Upāsyera madhye kon upāsyā pradhāna?’/
 ‘Śreṣṭha upāsyā — yugala`rādhā-kṛṣṇa` nāma’//

ЛИТЕРАТУРА

Источники*

На санскрите и бенгали

- Amara-koṣa* of Amara-siṃha. Nāma-līṅgānuśāsana. With the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dīkṣita / Ed. by M.M.Pandit Sivadatta Dadhimatha. Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi: Chau-khamba Sanskrit Pratishthan, (?) (1914).
- Bhāgavata-mahātmyam* padma-purāṇāntargate / Śrīmad-bhāgavata-purāṇam maharṣi-deva-vyāsa-praṇītam // Prakāśaka — Govinda-bhavana-kāryālya, Gītā-pres, Gorakhpur, 1966.
- Mādhurya-kādambinī* śrīla viśvanātha-cakravartī-ṭhakkura-viracitā śrīmad-bhaktivedānta-vāmana-mahārāja-sampāditā. Śrī-vinoda-vihārī gauḍīya maṭha. Kalikātā, 1996.
- Prameya-ratnāvalī* śrīmad-baladeva-vidyābhūṣaṇa-viracitā kāntimāla-ṭīkopetā nava-ratnākhyena granthenālaṅkṛtā / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1981.
- Sarva-samvādinī* śrī-jīva-gosvāmī-prabhupāda-viracitā / Prakāśaka — Kṛṣṇadāsa Bābā, Gaurahari Pres, Rādhā-kuṇḍa, (?).
- Siddhānta-ratnam* atha vā govinda-bhāṣya-pīṭhakaṁ śrīmad-baladeva-vidyābhūṣaṇa-viracitaṁ tadīya-ṭippaṇyā sahitaṁ ca / Prakāśaka — Kṛṣṇadāsa Bābā, Kusuma-sarovara, Rādhā-kuṇḍa (Madhurā), (?).
- The Kṛṣṇa-kamāmṛta* of Lilāśuka / Ed. by S.K.De. Dacca: The University of Dacca, 1938.
- The Padyāvalī* by Rūpa Gosvāmin / Ed. by S.K.De. Dacca: The University of Dacca, 1934.
- Ujjvala-nīlmaṇi* of Rūpagosvāmī. With the Comm. of Jīvagosvāmī, and Viśvanāth Cakravartī / Ed. by M.M.Pandit Durga Prasad &

* Все ссылки на санскритские и бенгальские тексты делаются по приведенным здесь изданиям.

Vasudev Lakshman Shastri Panashikar. Chaukhamba Sanskrit Pratishtan, Delhi, 1985 (1932).

Vedānta-syamantakaḥ śrī-rādhā-dāmodara-kṛtaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1982.

Vedānta-darśanam maharṣi-śrī-kṛṣṇa-dvaipāyana-kṛtaṁ śrīmad-bhāgavata-bhāṣyopetaṁ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Kālīdaha — Vṛndāban, (?).

Śrī-bhagavat-sandarbhah śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ sarva-samvādinī-ṭīkopetaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1984.

Śrī-bhakti-sandarbhah śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1986.

Śrī-brahma-sūtra-govinda-bhāṣya śrī-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracitaṁ hindi-bhāṣānuvāda-sahitaṁ / Anuvādaka tathā prakāśakaḥ — Kṛṣṇadāsa. Puṣpa-rāja pres, Madhurā, 1997 (1986).

Śrī-caitanya-bhāgavata śrīman-vṛndāvana-dāsa-ṭhakkura-viracita / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Śrī Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1983.

Śrī-caitanya-candrāmṛtaṁ śrīla-prabodhānanda-sarasvati-pāda-viracitaṁ (ānandi-kṛta-ṭīkopetaṁ, bhāṣānuvādena cālāṅkṛtaṁ) / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1981.

Śrī-hari-bhakti-vilāsaḥ śrīla-gopāla-bhaṭṭa-gosvāmi-vilikhitaḥ śrīla-sanātana-gosvāmi-kṛta-digdarśinī-ṭīkopetaḥ. Dvitiyo bhāgaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1986.

Śrī-kṛṣṇa-sandarbhah śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ sarva-samvādinī-ṭīkopetaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1984.

Śrīmad-bhagavad-gītā śrīpāda-viśvanātha-cakravartī-mahodaya-viracita-sārārtha-varṣiṇī-ṭīkāyā evaṁ śrī-yuta-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracita-gītā-bhūṣaṇa-bhāṣyeṇa samalāṅkṛtā / Prakāśaka — Kṛṣṇadāsa Bābā, Kusuma-sarovara, Rādhā-kuṇḍa (Madhurā), (?).

- Śrī-paramātmā-sandarbhāḥ* śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ sara-samvādinī-ṭīkopetaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1984.
- Śrī-prīti-sandarbhāḥ* śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1987.
- Śrī-tattva-sandarbhāḥ* śrīla-jīva-gosvāmi-praṇītaḥ śrīla-jīva-gosvāmi-kṛtāyā sarva-samvādinī-vyākhyayā śrīmad-baladeva-vidyābhūṣaṇa-kṛtāyā ṭīkāyā / Sad-grantha-prakāśakaḥ — Haridāsa Śāstrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā — Mathurā, 1983.

На санскрите и бенгали с переводом на английский

- The Vedānta-sūtras* of Bādarāyana / Edited with an English transl. and the comment. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chāndra Vasu. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1979 (1912).
- Śrī Bhakti-rasāmṛta-sindhu-bindu*. A drop of the Necktarine Ocean of Bhakti-rasa. Composed by Śrīla Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura / Transl. and comment. by Bhaktivedānta Nārāyaṇa Mahārāja. Mathura, Uttar Pradesh: Gauḍīya Vedānta Publications, 1996.
- Śrī Brahma-saṁhitā* / Edited with an English transl. and the comment. of Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī Ṭhākura. Bombay: The Bhaktivedanta Book Trust, 1991 (1989).
- Śrī Caitanya-caritāmṛta* / Edited with an English transl. and the comment. of A.C.Bhaktivedanta Svāmī Prabhupāda (17 vols.) Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975.
- Śrī Upadeśāmṛta*. The Ambrosial Advice of Śrī Rūpa Gosvāmī. With the comment. of Śrī Rādhā-ramaṇa dāsa Gosvāmī, Śrī Bhaktivinoḍa Ṭhākura and Śrī Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī / Translated from the Hindi edition of Śrī Śrīmad Bhaktivedānta Nārāyaṇa Mahārāja. Mathura, Uttar Pradesh: Gauḍīya Vedānta Publications, 1997.
- Śrīmad Bhāgavatam* / Edited with an English transl. and the comment. of A.C.Bhaktivedanta Svāmī Prabhupāda (18 vols.) Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1989.

Исследования, переводы и другая литература

- Абу Рейхан Бируни.* Индия. М., 1995.
- Августин.* О граде Божием. М.; Минск, 2000.
- Анандавардхана.* Дхваньялока («Свет дхвани») / Пер. и коммент. Ю. М. Алихановой. М., 1975.
- Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Аннамбхатта.* Тарка-санграха. Тарка-дипика / Пер., введение, коммент., историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989.
- Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1976–1983.
- Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи маурьев. М., 1973.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Бросалина Е. К.* Песенное творчество баулов и формирование бенгальского романтизма // Литературы Индии / Под ред. Н. И. Пригариной и А. С. Сухочева. М., 1989.
- Ванина Е. Ю.* Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993.
- Ватман С. В.* Подметальщик на рынке Святых Имен. Ономатология Бхактивиноды Тхакура // Вестн. С.-Петербург. ун-та. 2001. Сер. 6. Вып. 2 (№ 14).
- Ватман С. В.* Современный вайшнавизм // Жизнь и безопасность. 1999. № 3–4. С. 553–581.
- Ватман С. В.* Текст, традиция, опыт // Сакральные тексты в истории культуры. Материалы VII Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. Государственный Музей истории религии. СПб., 1999.
- Ватман С. В.* Философско-теологическая система бенгальского вайшнавизма: Канд. дис. СПб., 2002.
- Веданта Сутра (Брахма Сутры)* / Пер. Д. М. Рагозы. СПб., 1995.
- Вишванатха Чакраварти Тхакур.* Мадхурья Кадамбини. М., 1996.
- Гадамер Г. Г.* Эстетика и герменевтика // Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Схоластическая философия // История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. Первая: Философия древности и средневековья / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 2000.

- Гафурова Н. Б. Кабир и его наследие. М., 1976.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
- Гринцер П. А. Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987.
- Гусева Н. Р. Индуизм. История формирования. Культовая практика. М., 1977.
- Джогеш К. Бхакти как путь к спасению // Материалы научной конф. «Бхакти — религия любви» / Под ред. Е. Ю. Ваниной и П. К. Вармы. М., 1995.
- Древо индуизма. Серия «Культура народов Востока». Материалы и исследования / Под ред. И. П. Глушковой. М., 1999.
- Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. СПб., 2000.
- Ильин Г. Ф. Религии древней Индии. М., 1959.
- Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
- Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975.
- Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.
- История Индии в средние века. М., 1968.
- Кант, Иммануил. Сочинения в шести томах. М., 1966.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер., введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.
- Кокова Ю. Г. Становление кришнаитского цикла сюжетов: ближайшее окружение Кришны. На материале «Бхагавата-пураны»: Автореф. канд. дис. СПб., 2001.
- Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997.
- Корабельник Н. М. Движение бхакти в Бенгалии и Чайтанья Деб // Тезисы конф. аспирантов и молодых сотрудников. История. Т. 2. Ч. 1. М., 1978.
- Корабельник Н. М. Некоторые вопросы социально-этического учения Чайтаньи // Общественная мысль Индии. Прошлое и настоящее. Сб. статей / Под ред. А. Д. Литмана. М., 1989.
- Корабельник Н. М. Роль нового обряда в учении Чайтаньи — проповедника бхакти в Бенгалии XVI в. // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979.

- Корабельник Н. М.* Социальные и религиозно-философские взгляды средневекового индийского мыслителя Чайтаньи (1486–1533): Автореф. канд. дис. М., 1984.
- Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
- Кришнаиты в России. Правда и вымысел* / Под ред. С. И. Иваненко. М., 1998.
- Куценков А. А.* Бхакти в индийской культуре // Материалы научной конф. «Бхакти — религия любви» / Под ред. Е. Ю. Ваниной и П. К. Вармы. М., 1995.
- Лейбниц Г. В.* Сочинения в четырех томах. М., 1982.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М., 1980.
- Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991.
- Лунный свет санкхьи. Ишваракришна (Санкхья-карика), Гаудапада (Санкхья-карика-бхашья), Вачаспати Мишра (Таттва-кауmundи)* / Подг. изд. В. К. Шохина. М., 1995.
- Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- Любимов Н. М.* Перевод — искусство. М., 1977.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
- Марк Эфесский.* О сущности и энергии // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997.
- Махабхарата.* Вып. V. Кн. 1. Мокшадхарма (Основа освобождения) / Пер. и предисл. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1983.
- Новикова В. А.* Очерки истории бенгальской литературы. Л., 1965.
- Паевская Е. В.* Развитие бенгальской литературы XII–XIX вв. (Этапы становления национальной литературы). М., 1979.
- Пахомов С. В.* Индуистская тантрическая философия: Канд. дис. СПб., 2001.
- Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994.
- Рейснер И. М.* Народные движения в Индии в XVII–XVIII вв. М., 1961.

- Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
- Рой М. История индийской философии (греческая и индийская философия). М., 1958.
- Роузен С. Шесть Госвами Вриндавана. М., 1996.
- Рудой В. И. Была ли философия в древней и раннесредневековой Индии? // Восток: Философия. Религия. Культура / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.
- Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока / Под ред. М. Т. Степанянц и Г. Б. Шаймухамбетова. М., 1987.
- Сазанова Н. М. Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии. М., 1992.
- Сазанова Н. М. Океан поэзии Сурдаса. М., 1973.
- Сатсварупа Даса Госвами. Очерки ведической литературы. Стокгольм, 1988.
- Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пурах. М., 1991.
- Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- Серебряный С. Д. Видьяпати. М., 1980.
- Синха Н. К., Банерджи А. Ч. История Индии. М., 1954.
- Суини Майкл. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая философия Запада. М., 2001.
- Тавастьерна С. С. Философия грамматики Бхартрихари // Восток: Философия. Религия. Культура / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.
- Тиллих П. Динамика Веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
- Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.
- Упанишады / Пер., исследование и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000.

- Фаликов Б. Лютер и Чайтанья. Демократизация кришнаизма на Западе // Континент. 1996. №3.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
- Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.
- Цветков Ю. В. Тулсидас. М., 1987.
- Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.
- Шеридан, Дэниел П. Джива Госвами // Великие мыслители Востока / Под ред. Я. П. Мак-Грилла. М., 1998.
- Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период. М., 1994.
- Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Санскр. параллели, ред. и примеч. А. В. Парибка: В 2 т. СПб., 1995.
- Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- A Cultural History of India / Ed. by A. L. Basham. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- A History of Sanskrit Literature. Classical Period / Ed. by S. N. Dasgupta. Calcutta: University of Calcutta, 1962 (2nd ed.).
- Abbot J. Indian Ritual and Belief. The Keys of Power. New Delhi: Usha, 1984 (1932).
- Ahuja R. L. The Theory of Drama in Ancient India. Ambara Kantt: The Indian Publications, 1964.
- Ananyananda, Swami. Some phases of Advaita Vedanta // Bulletin of the Ramakrishna mission Institute of culture. 1968. Vol. XIX. No.12.
- Apte V. S. The students Sanskrit-English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997 (1970).
- Banerjee P. The Blue God. Lalit-kalā Akademi, 1981.
- Barz, Richard. The bhakti Sect of Vallabhācārya. Faridabad: Thompson Press, 1976.
- Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Saivism and minor religious systems. Strassburg: Trübner, 1913.
- Bhattacharya S. K. Kṛṣṇa-Cult. New Delhi: Associated Publishing House, 1978.
- Bhaṭṭācārya, Siddheśvara. The Philosophy of the Śrīmad-Bhāgavata. Vol. 1–2. Santiniketan: Visva-Bharati Research Publication, 1962 (1960).

- Bose M.M.* Post-Caitanya Sahajiya Cult of Bengal. Calcutta: University of Calcutta, 1930.
- Brahmachari, Karun Krishna.* The concept of reality in the philosophy of Śrījīva Gosvāmin // Calcutta-review. 1966. Vol. 181. No. 3.
- Brahmachari, Mahanambrata.* Vaiṣṇava Vedānta: The Philosophy of Śrī Jīva Gosvāmī. Calcutta: Das Gupta and Co, 1974.
- Buitenen J.A.B. van.* On the Archaism of the Bhāgavata Purāṇa // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- Carman, John Braisted.* The Theology of Rāmānuja. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Carpenter, J. Estlin.* Theism in medieval India. London: Williams & Norgate, 1919.
- Chaitanya, Krishna.* A New History of Sanskrit Literature. London: Asia Publishing House, 1962.
- Chakrabarty, Ramakanta.* Vaiṣṇavism in Bengal 1486–1900. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1985.
- Chakravarti, Chintaharan.* The Tantras: Studies of Their Religion And Literature. Calcutta: Punthi Pustak, 1963.
- Chakravarti, Janardan.* Bengal Vaishnavism and Sri Chaitanya. Calcutta: The Asiatic Society, 1975.
- Chakravarti, Ramakanta.* Gauḍīya Vaiṣṇavism in Bengal // Journal of Indian Philosophy. 1977. No. 5.
- Chakravarti, Sudhindra C.* Philosophical Foundation of Bengal Vaishnavism. Calcutta: Academic Publishers, 1969.
- Chanda, Ramaprasad.* Archeology and Vaishnava Tradition // Memoirs of the ASJ, 5, Calcutta: The Superintendent Government Printing, 1920.
- Chapman I. A.* Religious Lyrics of Bengal. Calcutta, 1926.
- Chatterjee A.N.* Śrīkr̥ṣṇa Caitanya. A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. New Delhi: Associated Publishing Company, 1997.
- Chatterjee, Chanda.* The Caitanya School: Role of Ethics // ISKCON Communications Journal. 1997. Vol.5. No.1.
- Dandekar, Ramachandra Narayan.* Insights into Hinduism. Delhi: Ajanta, 1979.
- Das Gupta, Shashibhushan.* Obscure Religious Cults. Calcutta: Firma KLM, 1969.

- Das, Chittarajan.* Studies in Medieval Religion and Literature in Orissa. Santiniketan: Visva Bharati Annals. 1951. Vol.IV.
- Das S. Govinda-bhāṣya* — History of its Composition // Gauḍīya. 1960. Vol. 5.
- Das S. Sri Chaitanya Mahaprabhu.* Madras, 1958.
- Das, Sambidānanda.* The History and Literature of Gauḍīya Vaiṣṇavas and their relation to other medieval Vaiṣṇava Schools. Calcutta: University of Calcutta, 1935.
- Dasa, Shukavak N.* Hindu encounter with modernity: Kedarnath Datta Bhaktivinoda, Vaiṣṇava theologian. Los Angeles: Sri, 1999.
- Dasgupta, Mrinal.* Śraddhā and Bhakti in Vedic Literature // Indian Historical Quarterly. Vol. VI.
- Dasgupta, Surendranath.* A History of Indian Philosophy: In 5 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 (1922).
- Dasgupta, Surendranath.* Indian idealism. Cambridge: Cambridge University press, 1933.
- De, Sushil Kumar.* Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calcutta: Firma KLM, 1960.
- De, Sushil Kumar.* Bhagavatism and Sun-worship // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. VI. Pt.I.
- De, Sushil Kumar.* Pre-Caitanya Vaiṣṇavism in Bengal // Festshrift Moritz Winternitz. Leipzig, 1933.
- De, Sushil Kumar.* Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1961 (1942).
- De, Sushil Kumar.* History of Sanskrit poetics: In 2 vols. Calcutta: K.L.Mukhopadhyay, 1960 (2nd ed.).
- Delmonico, Neal.* Rūpa Gosvāmin: His Life, Family, and Early Vraja Commentators // Journal of Vaiṣṇava Studies. 1993. Vol. 1. No.2.
- Delmonico, Neal.* Time Enough for Play: "Religious Use of Time in Bengal Vaiṣṇavism" // Paper presented at Bengal Studies Conference. 1982. June.
- Deutsch, Eliot, van Buitenen J. A. B.* A Source Book of Advaita Vedanta. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971.
- Dimock, Edvard C.* Doctrine and Practice Among the Vaiṣṇavas of Bengal // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu: East-West Center Press, 1966.

- Dimock, Edvard C.* The Place of Gauracandrikā in Bengali Vaiṣṇava Lyrics // Journal of the American Oriental Society. 1958. Vol. LXXVIII.
- Dimock, Edvard C.J. and Levertov, Denise.* The Place of Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajiyā Cult of Bengal. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Dāsa, Haridāsa.* Gauḍīya-vaiṣṇava-abhidhāna: In 2 vols. Navadwip: Hari-bol Kutir, 1956–57 (Bengali).
- Eck, Diana.* Darśan: Seeng the Divine Image in India. Chambersburg: Anima Publications, 1981.
- Elkman S.M.* Jīva Gosvāmī's Tattvasandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Entwistle, Alan W.* Braj, centre of Krishna pilgrimage. Groningen: Forsten, 1987.
- Farquhar J.N.* An Outline of the Religious Literature of India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 (Reprint of Oxford: Oxford University Press, 1920).
- Farquhar J.N.* Modern Religious Movements in India. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1967 (Reprint of Oxford: Oxford University Press, 1914).
- Ghosh J. C.* Bengali literature. Oxford: Oxford University Press, 1948.
- Ghosh, Shishir Kumar.* Lord Gaurāṅga. Bombay, 1961 (1907).
- Gonda J.* Aspects of Early Vaiṣṇavism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993 (Leiden, 1954).
- Gonda J.* Viṣṇuism and Śivaism. A comparison. London: The Athlone Press, 1970.
- Guru Dutt, K.* Existentialism and Indian thought. New York: Philosophical Library, 1960.
- Haberman, David L.* Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānuga Bhakti Sādhana. New York: Oxford University Press, 1988.
- Hardy, Friedhelm.* Mādhavendra Purī: a link between Bengal Vaiṣṇavism and South Indian Bhakti // Journal of the Royal Asiatic Society. 1974. No. 1.
- Hardy, Friedhelm.* Viraha-bhakti. The early history of Kṛṣṇa devotion in South India. Delhi: Oxford University Press, 1983.

- Hare Krishna, Hare Krishna. Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West / Ed. by S.J. Gelberg. New York: Grove Press, 1983.
- Hein, Norvin.* Caitanya extasies and the Theology of the Name // Hinduism: New Essays in the History of Religion / Ed. by Bardwell, L. Smith. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Hopkins E. W.* The Epic Use of Bhagavat And Bhakti // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1911.
- Hopkins, Thomas J.* The Social Teaching of the Bhāgavata Purāṇa // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- Ingalls, Daniel H. H.* Śaṅkara's Arguments Against the Buddhists // Philosophy East and West. Honolulu: University of Hawaii Press, 1954. Vol. 3. No. 4.
- Jaiswal, Suvira.* The Origin and Development of Vaiṣṇavism (from 200 B.C. to A.D. 500). Delhi: Munshiram Manoharlal, 1967.
- Kapoor O. B. L.* The Philosophy and Religion of Sri Caitanya (The Philosophical background of the Hare Krishna Movement). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1976.
- Karmarkar R. D.* Comparison of the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Keśavakaśmirin and Vāllabha on some crucial sūtras. Poona: New Poona College, 1920.
- Katre, Sumitra Mangesh.* Pāṇini Studies I. Poona: Deccan College, 1967.
- Keith A. B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads. Harvard Oriental Series. 1925. Vol. XXXI.
- Keith, Arthur Berridale.* A history of Sanskrit literature. London: Oxford University Press, 1961.
- Kennedy, Melville T.* The Chaitanya Movement: A Study of the Vaishnavism of Bengal. Calcutta: Association Press, 1925.
- Krishnaswami Aiyanger, S.* Early History of Vaiṣṇavism in South India. Oxford University, 1920.
- Kumarappa, Bharatan.* The hindu conception of the deity as culminating in Rāmānuja. London: University of London, 1934.
- Lele, Jayant.* The Bhakti movement in India. A critical introduction // Journal of Asian and African Studies. 1980. Vol. XV. No. 1-2.

- Locana Dasa Thakura. Sri Caitanya Mangala* (A sixteenth century biography of Sri Caitanya Mahaprabhu) / Transl. by Mahanidhi Swami. New Delhi: Rekha Printers, 1994.
- Majumdar, A.K. Caitanya: His Life and Doctrine.* Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1969.
- Majumdar, Bumanbihari. Śrī-caitanya-caritera upādāna.* Calcutta: University of Calcutta, 1939 (bengali).
- Majumdar R.C. History of Medieval Bengal.* Calcutta: G. Bharadwaj, 1973.
- Mansinha M. History of Oriya Literature.* New Delhi, 1962.
- Mishra, Umesha. Nimbārka School of Vedānta.* Allahabad: University of Allahabad, 1940.
- Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997 (1899).
- Monier-Williams M. The Vaishnava Religion with special reference to the Śikṣā-patrī of the modern sect called Svāmī-Nārāyaṇa // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1882. Vol. 14.*
- Mukherjee, Prabhat. History of the Caitanya Faith in Orissa.* New Delhi: Manohar, 1979.
- Mukherjee, Prabhat. The History of Medieval Vaishnavism in Orissa.* Calcutta: R. Chatterjee, 1940.
- Mukherjee S.C. A Study of Vaisnavism in Ancient and Medieval Bengal (up to the advent of Chaitanya).* Calcutta: Punthi Pustak, 1966 (1956).
- Mukhyananda, Swami. The Concept of God in Vedanta // Bulletin of the Ramakrishna mission Institute of culture. 1968. Vol. XIX. No. 11.*
- Narang S. The Vaisnava Philosophy [according to Baladeva Vidyābhūṣana].* Delhi: Nag Publishers, 1984.
- Nemade, Bhalchandra. The Revolt of the Underprivileged Stile in the Expression of the Workori Movement in Maharashtra // Journal of Asian and African Studies. 1980. Vol. XV. No. 1-2.*
- Nārāyaṇa Mahārāja, Bhaktivedānta. Five Essential Essays Refuting Common Misconceptions in Our Vaiṣṇava Community Today.* Mathurā: Gauḍīya Vedānta Publications, (?).
- Nāth, Rādhāgovinda. Gauḍīya-vaiṣṇava-darśana: In 5 vols.* Calcutta: Prācyabāṇī Mandir, 1957-1958 (bengali).

- O'Connel, Joseph T.* Chaitanya's followers and the Bhagavad Gītā // Hinduism: New Essays in the History of Religion / Ed. by Bardwell, L.Smith. Leiden, 1976.
- O'Connel, Joseph T.* Gaudiya Vaishnava Symbolism of Deliverance (uddhara, nistara...) from Evil // Journal of Asian and African Studies. 1980. Vol. XV. No. 1–2.
- Pal, Bepincandra.* Sree Krisna. Madras: Tagore & Co, 1926.
- Pandey S.M. and Zide, Norman.* Surdas and His Krishna-bhakti // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- Ray A.Ch.* History of Bengal (Mudhal period 1526–1765). Calcutta, 1968.
- Ray, Bepin Gopal.* Religious Movements in modern Bengal. Santinicetan: Visva-Bharati, 1965.
- Raychaudhuri, Hemachandra.* Materials for the Study of the Early History of the Vaishnava Sect. London: Luzac & Co, 1920.
- Religion in Modern India / Ed. by R.D.Baird. New Delhi: Manohar, 1981.
- Rosen, Steven.* Archeology and the Vaishnava Tradition: the Pre-Christian Roots of Krishna Worship. Calcutta: Firma KLM, 1989.
- Rougemont, Denis de.* Love in the Western World. New York, 1957.
- Rūpa-vilāsa dāsa.* The Seventh Gosvami. A Biography of His Divine Grace Śrīla Saccidānanda Bhaktivinoda Thākura (1838–1914). Washington: New Jaipur Press, 1989.
- Sastri, Kuppuswami.* Compromises in the History of Advaitic Thought. Madras: The Kuppuswami Sastri Research Institute, 1946.
- Schayer, Stanislaw.* Contribution to the problem of time in Indian Philosophy. Krakow: Nakladem Polskie Akademii Umiejetności, 1938.
- Schrader, Otto.* Introduction to the Pāñcarātra and Ahirbudhnya Samhitā: In 2 vols. Madras: Adyar Library Series, 1916.
- Sen, Dinesh Chandra.* Caitanya and His Companions. Calcutta: University of Calcutta, 1917.
- Sen, Dinesh Chandra.* Chaitanya and His Age. Calcutta: University of Calcutta, 1922.
- Sen, Dinesh Chandra.* History of Bengali Language and Literature. Calcutta: University of Calcutta, 1954 (2nd ed.).

- Sen, Dineshchandra.* The Vaiṣṇava Literature of Mediaeval Bengal. Calcutta: University of Calcutta, 1917.
- Sen, Sukumar.* History of Bengali Literature. New Delhi: Sahitya Akademi, 1979 (3d ed.).
- Sen, Sukumār.* Bāṇlā sāhityera itihāsa: In 4 vols. Calcutta, 1940–1958 (bengali).
- Sharma B. N. K.* A history of Dvaita School of Vedānta and its literature: In 2 vols. Bombay: Bookseller's Publishing Co, 1960.
- Sharma B. N. K.* Philosophy of Śrī Madhvācārya. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991 (3d ed.).
- Sharma I. C.* Ethical Philosophies of India. New York: Harper Torchbooks, 1965.
- Shrila Bhaktivinoda Thakur.* The Bhagavat: Its Philosophy, Its Ethics & Its Theology. Navadwip: Shri Goudiya Vedanta Samiti, 1986.
- Singer, Milton.* The Rādhā-Krishna bhajans of Madras-Sity // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes / Ed. by Milton Singer. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Sinha A. K.* The Nature of Space, Time and Causality according to Śaṅkara and F. N. Bradley. Lucknow: Kavirāja Abhinanda Grantha, 1967.
- Sircar, Mahendranath.* The System of Vedantic Thoughts and Culture. Calcutta: The University of Calcutta, 1925.
- Sraman, Bhaktikusum.* Prabhupāda Sarasvati Thākura. Sree Mayapur, Nadia: Sri Chaitanya Math, 1983.
- Srila Saccidananda Bhaktivinoda Thakur.* Sri Chaitanya Mahaprabhu. His Life and Precepts / Ed. by Swami B. K. Giri and Alwarnath Das. New York: Gaudiya Press, 1987.
- Srila Thākura Bhakti Vinode.* Jaiva Dharma / Ed. by Bhakti Vilās Tirtha Gosvami Maharaj. Madras: Sri Haridas Maitra, 1994 (1893).
- Srinivasachari P. N.* The Philosophy of Viśiṣṭādvaita. Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1970.
- Staal, Frits.* Universals. Studies in Indian Logic and Linguistic. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1988.
- Sunderānanda Vidyāvinoda.* Acintya-bhedābheda-vāda. Calcutta: Gauḍīya Mission, 1951 (bengali).
- Swami B. V. Tirtha.* Caitanya's Concept of Theistic Vedanta. Madras, 1964.

- Swāmi Prabhupāda A.C. Bhaktivedānta*. Teachings of Lord Caitanya. Botany (Australia): The Bhaktivedanta Book Trust, 1988.
- Swāmi Prabhupāda A.C. Bhaktivedānta*. The Nectar of Devotion. The Complete Science of Bhakti Yoga. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1970.
- Tapasyānanda, Svāmī*. Bhakti Schools of Vedānta. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1981.
- The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India / Ed. by J.S.Hawley and M.W.Donna. Berkley: Graduate Theological Union, 1982.
- The History of Bengal. Vol.2 (The Muslim period 1200–1757) / Ed. by S.J.N.Sarkar. Dacca: University of Dacca, 1948.
- Tradition and Modernity in Bhakti Movements // International Studies in Sociology and Social Antropology / Ed. by J.Lele. Leiden: E.J.Brill, 1981. Vol.31.
- Vachaspatya*. A comprehensive sanskrit dictionary compiled by professor Taranatha Tarkavachaspati in twenty two parts / Publ. by Pandit Jibananda Vidyasagar. Calcutta: The Sarasvati Press, 1883.
- Veliath, Cyril S.J.* The Mysticism of Rāmānuja. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1993.
- Winternitz M.* A History of Indian Literature. Calcutta: University of Calcutta, 1977.
- Wulf, Donna Marie*. Drama as a Mode of Religion Realization: The Vidagdhāmādhava of Rūpa Goswamī. Chico (California): American Academy of Religion, Academy Series, Scholars Press, 1984.
- Wulf, Donna Marie*. Rādhā in the Plays of Rūpa Gosvāmī // The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India / Ed. by J.S. Hawley and D.M. Wulf. Berkley, 1982.
- Yamunacharya M.* Rāmānuja's Teachings in his own words. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- Zbavitel, Dusan*. Bengali Literature / Ed. by J.Gonda. Publ. O.Harassowitz. Wiesbaden: A History of Literature. 1976. Vol.IX.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

AgnP	— «Агни-пурана» (Agni-purāṇa)
AhSmh	— «Ахирбудхнья-самхита» (Ahirbudhnya-saṁhitā)
AitUp	— «Айтарейя упанишад» (Aitareya-upaniṣad)
AmrK	— «Амара-коша» (Amara-kośa)
AnCnd	— «Ананда-чандрика» (Ānanda-candrikā)
BhBrSBh	— «Бхаскара-браhma-сутра-бхашья» (Bhāskara-brahma-sūtra-bhāṣya)
BhG	— «Бхагавад-гита» (Bhagavad-gītā)
BhgM	— «Бхагавата-махатмья» (Bhāgavata-mahātmya)
BhgP	— «Бхагавата-пурана» (Bhāgavata-purāṇa)
BhgS	— «Бхагават-сандарбха» (Bhagavat-sandarbha)
BhkS	— «Бхакти-сандарбха» (Bhakti-sandarbha)
BhRS	— «Бхакти-расамрита-синдху» (Bhakti-rasāmṛta-sindhu)
BrhUp	— «Брихадараньяка-упанишада» (Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad)
BrSmh	— «Брахма-самхита» (Brahma-saṁhitā)
CBh	— «Чайтанья-бхагавата» (Caitanya-bhāgavata)
CC Adi	— «Чайтанья-чаритамрита, Ади-лила» (Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā)
CC Ant	— «Чайтанья-чаритамрита, Антья-лила» (Caitanya-caritāmṛta, Antya-līlā)
CCdr	— «Чайтанья-чандрамрита» (Caitanya-candrāmṛta)
CC Mdh	— «Чайтанья-чаритамрита, Мадхья-лила» (Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā)
ChulUp	— «Чхулика-упанишада» (Chulika-upaniṣad)
ChUp	— «Чхандогья-упанишада» (Chāndogya -upaniṣad)
EkdT	— «Экадаши-таттва» (Ekādaśī-tattva)
GBh	— «Говинда-бхашья» (Govinda-bhāṣya)
GBhBh	— «Гита-бхушана-бхашья» (Gītā-bhūṣaṇa-bhāṣya)
GpTUp	— «Гопала-тапани-упанишада» (Gopāla-tāpani-upaniṣad)
GrdP	— «Гаруда-пурана» (Garuḍa-purāṇa)
HBhkV	— «Хари-бхакти-виласа» (Hari-bhakti-vilāsa)
KnUp	— «Кена-упанишада» (Kena-upaniṣad)

KrsnS	— «Кришна-сандарбха» (Kṛṣṇa-sandarbha)
KsUp	— «Каушитаки-упанишада» (Kauṣītaki-upaniṣad)
KthUp	— «Катха-упанишада» (Kaṭha-upaniṣad)
LghBh	— «Лaghу-бхагаватамрита» (Laghū-bhāgavatāmṛta)
MandUp	— «Мандукья-упанишада» (Māṇḍūkya-upaniṣad)
MBhTN	— «Махабхарата-татпарья-нирняя» (Mahābhārata-tātparyā-niṇaya)
MBrSBh	— «Мадхва-брахма-сутра-бхашья» (Madhva-brahma-sūtra-bhāṣya)
MdhK	— «Мадхурья-кадамбини» (Mādhurya-kādambinī)
MdhvSS	— «Мадхва-сиддханта-сапа» (Madhva-siddhānta-sāra)
MBh	— «Махабхарата» (Mahābhārata)
MmsS	— «Миманса-сутра» (Mīmāṃsā-sūtra)
MnSmh	— «Ману-самхита» (Manu-saṁhitā)
MundUp	— «Мундака-упанишада» (Muṇḍaka-upaniṣad)
NDm	— «Ная-дьюмани» (Naya-dyumaṇi)
NrdPnc	— «Нарада-панчаратра» (Nārada-pañcarātra)
NtS	— «Натья-шастра» (Nāṭya-śāstra)
PdmP	— «Падма-пурана» (Padma-purāṇa)
PnDhP	— «Паниния-дхату-патха» (Pāṇiniya-dhatu-pāṭha)
PmBhC	— «Према-бхакти-чандрика» (Prema-bhakti-candrikā)
PmR	— «Прамея-ратनावали» (Prameya-ratnāvalī)
PmS	— «Параматма-сандарбха» (Paramātma-sandarbha)
PmV	— «Према-виласа» (Prema-vilāsa)
PrtS	— «Прити-сандарбха» (Prīti-sandarbha)
RV	— «Ригведа» (R̥g-veda)
SBh	— «Шри-бхашья» (Śrī-bhāṣya)
SBrSBh	— «Шанкара-брахма-сутра-бхашья» (Śaṅkara-brahma-sūtra-bhāṣya)
SddhR	— «Сиддханта-ратна» (Siddhānta-ratna)
ShDrp	— «Сахитья-дарпана» (Sāhitya-darpaṇa)
SndS	— «Шандилья-сутра» (Śāṇḍilya-sūtra)
SnkhK	— «Санкхья-карика» (Sāṅkhya-kārikā)
SnkhS	— «Санкхья-сутра» (Sāṅkhya-sūtra)
SrvDSS	— «Сарва-даршана-сиддханта-санграха» (Sarva-darśana-siddhānta-saṅgraha)
SrvS	— «Сарва-самвадини» (Sarva-samvādinī)

StpBr	— «Шатапатха-брахмана» (Śatapatha-brāhmaṇa)
SvtUp	— «Шветашватара-упанишада» (Svetāśvata-upaniṣad)
TttrUp	— «Тайттирия-упанишада» (Taittirīya-upaniṣad)
TttvAP	— «Таттвартха-прадипа» (Tattvārtha-pradīpa)
TttvS	— «Таттва-сандарбха» (Tattva-sandarbha)
UjjvN	— «Уджвала-ниламани» (Ujjvala-nīlamanī)
UpAmr	— «Упадешамрита» (Upadeśāmṛta)
VdntS	— «Веданта-сыамантака» (Vedānta-syamantaka)
VdrthS	— «Ведартха-санграха» (Vedārtha-saṅgraha)
VS	— «Веданта-сутра» (Vedānta-sūtra)
VsnP	— «Вишну-пурана» (Viṣṇu-purāṇa)
VsnvT	— «Вайшнава-тантра» (Vaiṣṇava-tantra)
VvkC	— «Вивека-чудамани» (Viveka-cūḍāmaṇi)
YgS	— «Йога-сутра» (Yoga-sūtra)
YtDp	— «Ятиндрамата-дипика» (Yatīndramata-dīpikā)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Бенгальский вайшнавизм и индийская культура.....	—
Исследования бенгальского вайшнавизма.....	10
Часть первая	16
Глава 1. Принципы исследования.....	—
Глава 2. Исторические и историко-культурные аспекты бенгальского вайшнавизма	24
Глава 3. Тексты бенгальского вайшнавизма.....	41
Глава 4. Принципы реконструкции системы	62
Глава 5. Внедискурсивные основания.....	71
Часть вторая	95
Глава 1. Реальность, объективность, субстанциальность и субстанциальное единство сущего.....	98
Глава 2. Учение о причинности.....	124
Глава 3. Учение о непостижимой единойраздельности.....	144
Часть третья	164
Глава 1. Учение о познании	168
Глава 2. «Теология сущего» (<i>самбандха-джняна</i>).....	181
Глава 3. «Теология опыта» (<i>абхидхя-джняна</i>).....	212
Глава 4. «Мистическая теология» (<i>прайоджана-джняна</i>).....	232
Заключение	260
<i>Приложение 1. Цитаты на санскрите и бенгали</i>	264
<i>Приложение 2. Краткое содержание текстов, используемых в исследовании</i>	288
<i>Приложение 3. Шри Баладева Видьябхушана. «Шри-брахмасутра- говинда-бхашья». Часть Первая, раздел Первый (перев. с санскрита)</i>	301
<i>Приложение 4. Диалог о бхакти из «Чайтанья-чаритамриты» (перев. с бенгали)</i>	382
Литература	384
Принятые сокращения	400

Научное издание
Семен Викторович Ватман
БЕНГАЛЬСКИЙ ВАЙШНАВИЗМ

Директор Издательства СПбГУ проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *Н. В. Григорьева*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 20.01.05. Формат 84×108 ¹/₃₂.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 21,21. Заказ **5**.

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

С. В. Ватман

БЕНГАЛЬСКИЙ ВАЙШНАВИЗМ

В работе исследуются традиция и доктрина бенгальского вайшнавизма (вишнуизма), зародившегося в Бенгалии и являющегося одним из направлений индуизма. Бенгальский вайшнавизм — крупное самобытное религиозное течение, занимающее важное место в традиционной индийской культуре, прежде всего, благодаря богатейшему литературному наследию, а также развитой системе мысли. Автор реконструирует его философско-теологическую систему, сложившуюся в XVI – XVII вв., осмысливая ее в общем контексте религиозно-философской мысли Индии.

Книга предназначена для философов, индологов — научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов, а также для всех интересующихся философией и культурой Востока.



9 785288 035791 >